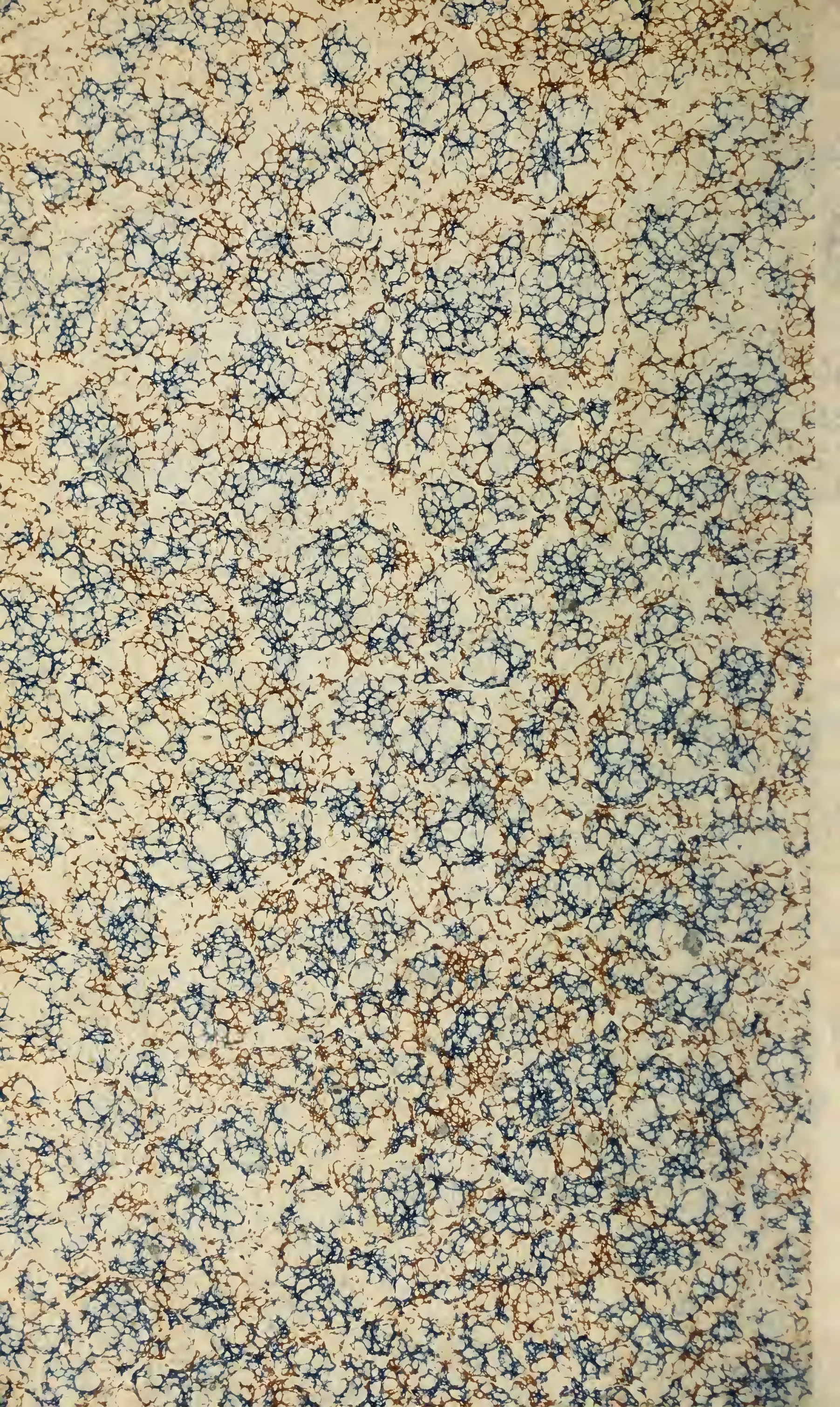

3 1761 09701435 1





INTRODUCTION

A LA

PHILOSOPHIE DE HEGEL.

INTRODUCTION

A LA

PHILOSOPHIE DE HEGEL,

PAR

A. VÉRA,

Docteur ès lettres de la Faculté de Paris, ancien professeur de philosophie de l'Université de France.

PARIS,

CHEZ A. FRANCK, ÉDITEUR, RUE DE RICHELIEU, 67.

LONDRES,

CHEZ JEFFS FOREIGN BOOKSELLER, 15, BURLINGTON ARCADE.

1855.

STRASBOURG, IMPRIMERIE DE G. SILBERMANN.

A MONSIEUR

SYLVAIN DE VANDEWEYER,

AMBASSADEUR DE SA MAJESTÉ LE ROI DES BELGES,

près la Cour d'Angleterre.

Monsieur le Ministre,

Lorsque j'écrivais ces pages, je ne pouvais espérer pour elles l'insigne honneur de les voir un jour présentées au public sous vos hauts auspices. Je dois ajouter que sans vous, sans vos conseils et vos encouragements, par suite de l'indifférence des temps et des vicissitudes de ma vie, elles n'auraient peut-être jamais vu le jour. C'est donc vous qui les faites, si je puis dire ainsi, pour le public et pour la science, et si jamais elles parviennent à faire mieux connaître un des plus grands penseurs dont s'ho-

nore l'intelligence humaine, à répandre, comme j'en ai la confiance, — car quel est l'auteur qui n'a pas cette confiance ? — quelques germes de vérité, et à ranimer l'ardeur philosophique qui, dans ces dernières années, a paru s'attiédir, c'est à vous qu'on en sera redevable.

Ce patronage accordé à la science, qui, chez d'autres, est souvent une affaire de condescendance ou de position, n'est, chez vous, que l'expression naturelle et spontanée des habitudes de votre esprit. Ceux qui s'intéressent au sort de la philosophie, savent que vous fûtes un des premiers, en Belgique, à relever et à défendre, par la parole et par la plume, le drapeau philosophique, comme ceux qui connaissent l'histoire de votre pays, n'ignorent point que vous êtes un des fondateurs de sa liberté et de sa régénération politique. Mais, ce que beaucoup d'entre eux ignorent peut-être, c'est qu'au milieu des nombreux devoirs de votre haute position, au milieu de soins qui, quelque graves et quelque importants qu'ils soient, détournent l'esprit de la vie contemplative plutôt qu'ils ne

l'y invitent, vous avez fidèlement gardé à la science, qui occupa vos premières pensées, la première place dans vos affections. Je ne puis ici que parler en mon nom; mais, s'il m'était permis de parler au nom de la philosophie, je vous en remercierais pour elle, et j'ajouterais qu'elle attend de vous que vous nous communiquiez le fruit de vos méditations et de vos travaux.

Veuillez agréer, Monsieur le Ministre, je vous prie, l'expression de ma reconnaissance et de mon profond respect.

A. Véra.

Londres, 20 janvier 1855.

AVERTISSEMENT.

Je publie aujourd'hui la première partie d'un travail dont l'avant-propos fera connaître l'objet et l'étendue. Il y a des endroits que j'aurais dû peut-être retoucher, des détails que j'aurais dû modifier ou faire disparaître, comme ayant un caractère accidentel et local. J'ai cependant préféré laisser le livre tel que je l'avais conçu à l'époque où je l'écrivis; car, d'un côté, il m'eût été difficile de toucher aux parties sans remanier le tout, et, de l'autre, il ne m'a pas paru que la pensée philosophiqne fût embarrassée ou affaiblie par ces détails, et par la disposition que j'avais adoptée dans le principe.

J'aurais voulu comprendre dans ce volume la *Logique*. Mais des considérations, en quelque sorte, matérielles m'ont engagé à publier successivement et dans des volumes distincts les trois parties fondamentales du système de Hegel. Si j'avais joint la Logique dans ce volume, j'aurais dépassé les proportions ordinaires et, pour ainsi dire, consacrées de toute publication.

L'on demandera peut être s'il n'eût pas été plus rationnel de commencer par imprimer le système de Hegel, et de le faire suivre par l'Introduction qui en eût été comme un résumé et une critique. C'est là la

marche qu'on a souvent adoptée, en se fondant probablement sur ce principe qu'avant de juger il faut posséder les pièces du procès, bien qu'on ait souvent imprimé les pièces, sans donner le jugement qu'on avait promis. Mais, sans discuter ici s'il n'est pas plus convenable de débuter par l'Introduction par la même raison qui fait qu'on place un argument en tête d'un livre, ou une définition en tête d'une science, je ferai remarquer que l'Introduction actuelle sort des limites et de la nature des introductions ordinaires; car elle forme à elle seule un tout, indépendant, à quelques égards, du système de Hegel, bien qu'elle y prépare et en fasse connaître la pensée fondamentale et les traits principaux.

AVANT-PROPOS.

Il y a quelques années, Hegel était annoncé à la France comme une apparition extraordinaire, comme une de ces intelligences souveraines que le monde ne voit qu'à de grands intervalles et qui laissent dans la science et dans l'histoire ces traces lumineuses qui éclairent à la fois le passé et l'avenir de l'humanité. Quant à nous, nous partageons complétement l'avis de l'homme illustre qui l'un des premiers[1] a attiré l'attention de la France et de l'Europe sur ce grand esprit, et, pour notre part, nous n'hésitons pas à proclamer Hegel comme un des plus puissants penseurs, le plus puissant peut-être, qui ait jamais existé. Jamais, en effet, l'intelligence humaine ne s'était élevée à un si haut degré de puissance spéculative, jamais elle n'avait embrassé d'une vue si large et si profonde toutes les parties de la connaissance.

Cependant une sorte de métamorphose paraît s'être opérée dans ces derniers temps à l'égard de ce philosophe. On prononce toujours son nom avec respect (et comment en serait-il autrement? car nier la puissance de cet esprit, ce serait nier l'évidence), mais on n'éprouve plus le même enthousiasme, on fait ses réserves, et non-seulement on fait ses réserves, ce que nous compre-

[1] M. Cousin, *Préf. aux Fragments*, 1833.

nons et admettons complétement, mais on s'efforce de l'amoindrir, et on présente l'hégélianisme tantôt comme une sorte d'accident dans l'histoire de l'esprit humain, comme une philosophie sans valeur et sans avenir, tantôt comme un monstre, qu'on nous passe cette expression, destiné à dévorer toutes les vérités dont le monde est en possession.

A quelle cause faut-il attribuer ce revirement? Est-ce à une connaisssance plus exacte et plus complète de cette doctrine? Mais nous serions tenté de croire le contraire, si nous devions nous en rapporter à ce que nous entendons répéter journellement autour de nons. Nous entendons, en effet, les opinions les plus singulières, et, il faut bien le dire, les plus superficielles.

La doctrine d'Hegel, dit-on, si on la considère dans sa méthode, c'est le renouvellement de la scolastique, c'est un amas de subtilités, de divisions, de déductions artificielles et purement verbales. Si on la considère dans ses résultats, en théodicée, c'est la philosophie du dix-huitième siècle, la philosophie de Diderot et des Encyclopédistes, c'est-à-dire l'athéisme ou le panthéisme, ce qui est la même chose; seulement ici cette doctrine se déguise sous le nom de *culte de l'humanité;* en politique, c'est la démagogie, et on va jusqu'à mettre sur son compte le communisme. Voyez, en effet, ce qui se passe au delà du Rhin. Quels sont les chefs du radicalisme allemand? Ce sont des hégéliens, c'est la jeune école hégélienne, c'est Feuerbach, Ruge, Stirne, Grün, etc., qui ne font que tirer les conséquences des principes posés par leur maître. Et enfin, comme couronnement de cette argumentation, on ajoute qu'il faut laisser à l'Allemagne

ces vaines spéculations, et maintenir l'esprit français dans sa direction propre et native. Car l'esprit français, qui en toutes choses aspire à la précision et à la clarté, n'a que faire de ces doctrines nuageuses et inintelligibles de l'Allemagne. Voilà ce qu'on nous dit, et ce qu'on entend répéter tous les jours.

Qu'il nous soit permis à ce sujet d'entrer ici dans quelques considérations générales et extérieures qui se trouveront justifiées et confirmées d'une manière plus directe par les recherches auxquelles nous nous livrerons dans la suite. Nous rappellerons d'abord que la science et l'indépendance absolue sont inséparables; et l'on doit même dire qu'il n'y a que la science qui jouit de ce privilége, privilége qui est inhérent à sa nature et à son essence, de telle sorte que si on le lui enlève, ou même si on le limite, on aura quelque chose qui ressemblera à la science, une gymnastique de l'esprit, un enseignement local, approprié à tel peuple, à telle situation, mais on n'aura pas la science[1].

S'il en est ainsi, lorsqu'on apprécie une doctrine philosophique, ce n'est pas la réfuter que de montrer qu'elle est l'athéisme, le panthéisme, la démagogie et le communisme. Car, si ces doctrines étaient vraies, il faudrait bien les admettre. Ce qu'il faut donc prouver, c'est qu'elles ne sont pas fondées en raison. Et dans cette démonstration il ne faut pas invoquer les opinions, les habitudes morales et intellectuelles d'un peuple ou d'une époque, ni même ce qu'on appelle la conscience du genre humain. Car les mots et les choses n'ont pas dans

[1] Conf. Introd., chap. III, § 3, et chap. VI *sub finem*.

le langage ordinaire et dans le domaine de l'opinion la même signification qu'ils ont dans la science. Et, si la science devait puiser la garantie d'elle-même et la certitude de ses principes dans le champ mouvant et variable de l'opinion et de l'expérience, elle aurait fort affaire, ou, pour mieux dire, elle ne serait pas la science. Car ici le vrai et le faux, le juste et l'injuste, la moralité et l'immoralité, non-seulement vont les uns à côté des autres, mais ils se remplacent l'un l'autre et se mêlent sans discernement. Ainsi telle doctrine est vraie, ou tel événement s'accomplit suivant les desseins de la Providence lorsqu'il répond aux préoccupations, aux intérêts et aux passions d'un parti ou du moment, tandis que toute autre doctrine et tout autre événement qui ne s'accordent point avec eux, eussent-ils en leur faveur la raison, l'évidence et le témoignage des siècles, ne sont que des accidents, des aberrations de l'esprit humain, des doctrines impies et des événements qui se produisent en dehors des décrets de la Providence.

Quant à la conscience du genre humain à laquelle on en appelle si souvent, nous voudrions d'abord qu'on nous dît ce que l'on entend par ce mot. Mais c'est ce qu'on ne fait pas, et l'on trouve plus commode de l'employer d'une manière superficielle et irréfléchie que de se demander d'abord et avant de l'employer ce qu'il peut signifier. Et ainsi, par exemple, ceux qui ont recours à cet argument considèrent la conscience du genre humain comme un être et un principe réel, car ce n'est qu'à cette condition que leur pensée a un sens; et puis, si on leur présente la même opinion sous une autre forme, et qu'au lieu de dire la conscience du genre hu-

main, on dise la *conscience de l'humanité*, ou bien tout simplement l'*humanité*, ils se récrient contre une telle doctrine, et ils disent que l'humanité n'est qu'une abstraction et un mot[1].

Mais, sans chercher à déterminer ici ce que peut être la conscience du genre humain, car cette définition ne peut se donner hors de la science et d'une manière exotérique, et en laissant à ce mot le sens indéterminé qu'il a dans l'usage ordinaire, nous ferons remarquer que la conscience du genre humain est plus large et plus élastique, si on nous permet cette expression, qu'on ne voudrait la faire pour le besoin de sa cause et de ses opinions; et que, par exemple, si vous l'invoquez pour démontrer le devoir, d'autres pourront l'invoquer pour démontrer l'utile, car le genre humain se laisse tout aussi bien guider par l'intérêt, et plus peut-être par l'intérêt que par le devoir. Et, si pour combattre les passions vous avez recours au même argument, d'autres pourront l'employer pour les défendre, puisque les passions jouent et ont toujours joué un rôle dans les affaires humaines, et qu'on pourrait, au besoin, les retrouver, bien que déguisées et sous une autre forme, chez ceux-là mêmes qui les condamnent et qui prétendent que ce ne sont que des accidents.

Lors donc que dans la critique d'un système on se prévaut de pareils arguments, et qu'au lieu d'opposer la science à la science, on insiste sur certains points et on dit qu'il faut le rejeter, parce qu'il est l'athéisme, la démagogie, etc., on a plutôt l'air de vouloir ameuter contre

[1] Voy. Introd., chap. VI et appendice I.

lui les préjugés et les opinions du moment, que de le soumettre à une discussion sérieuse et réfléchie, et de céder à des préoccupations, nous ne dirons pas personnelles, mais qui ne paraissent pas inspirées par le véritable amour de la science.

C'est un procédé semblable, c'est-à-dire un procédé qui n'est nullement scientifique, que l'on suit lorsqu'on juge une science par ses résultats soit théoriques, soit pratiques. Une science n'est pas tout entière dans ses résultats, mais elle est aussi et plus encore dans ses prémisses et dans ses méthodes. Il y a dans la science, comme en toutes choses, un commencement, un milieu et une fin, et la fin d'une doctrine philosophique peut être identique à celle d'une autre doctrine, sans que le commencement et le milieu le soient. Et l'on se tromperait d'une étrange façon si l'on croyait que cette différence a peu d'importance. Si dans la vie ordinaire et dans la sphère de l'expérience on se plaçait au point de vue du résultat pour juger de la signification et de l'utilité des choses, on passerait pour insensé. Une bataille gagnée ou perdue est toujours une bataille gagnée ou perdue. Deux cadavres sont deux cadavres, et deux hommes ou deux navires qui se rendent dans un pays sont tous les deux arrivés lorsqu'ils sont arrivés. Et à ce point de vue l'on pourrait même dire que toutes choses sont égales. Car quelle différence y a-t-il entre tel peuple ou telle époque et tel autre peuple ou telle autre époque? Tous les hommes naissent et meurent, passent par les alternatives de la santé et de la maladie, de la veille et du sommeil, etc., et, à cet égard, il n'y a entre eux aucune différence.

Mais autre chose est une bataille que le hasard a fait gagner, autre chose une bataille qui a été gagnée à la suite de combinaisons savantes et profondes. Autre chose est le cadavre de celui qui est mort de sa mort naturelle, autre chose est le cadavre de celui qui est mort d'une mort violente. Et le navire qui, en employant des instruments plus puissants et en suivant la voie la plus directe, est arrivé le premier à sa destination est supérieur à un autre navire qui est aussi arrivé, mais qui est arrivé plus tard.

Il en est de même de la science. Par conséquent, deux systèmes pourront avoir certains résultats communs, et différer cependant par des points essentiels et fort importants. Et l'un pourra l'emporter sur l'autre par ses méthodes, par ses démonstrations, par les questions qu'il soulève et les solutions qu'il en donne, et par ses vues plus profondes sur la nature de l'intelligence et des êtres en général. On doit même dire que c'est en cela que consistent principalement le progrès et le perfectionnement des sciences. Car pour les résultats, ainsi qu'on les appelle, il n'y en a qu'un petit nombre, et ils sont toujours les mêmes. Lors donc qu'on apprécie une doctrine par ses résultats, on mêle et on confond toutes choses, on ne tient pas compte des différences essentielles et des développements propres et nouveaux d'un système, et, si l'on était conséquent, on devrait renoncer à la science, par cela même que les résultats sont identiques. C'est cette habitude de vouloir tout simplifier en supprimant les différences, et de ne s'attacher qu'à une propriété et à une face des choses sans tenir compte d'autres propriétés et d'autres rapports, c'est

cette habitude qui fait considérer, d'une part, la scolastique comme une science vaine et purement verbale, et, d'autre part, la méthode hégélienne comme une reproduction de la scolastique. Et cette habitude, il faut bien le dire, est un des caractères saillants de l'esprit français, et elle tient tout aussi bien à son éducation scientifique qu'à son éducation politique.

Elle tient à son éducation politique, car un peuple chez qui l'action l'emporte sur la réflexion s'accoutume à ne voir que les résultats, et un petit nombre de résultats, et à y arriver promptement en supprimant les intermédiaires et en simplifiant les choses et les situations, mais en ne les simplifiiant que pour leur faire violence et pour les mutiler, ce qui rend le résultat lui-même précaire ou impossible. Elle tient à son éducation scientifique telle que la lui a faite la philosophie de Descartes, tout aussi bien que la philosophie sensualiste. Voyez, en effet, Condillac. Pour lui il n'y a qu'un seul principe, et ce principe ce n'est pas même la sensibilité, mais la sensation; et l'intelligence avec toutes ses facultés, ses instincts et ses profondeurs, avec cette activité infinie qui embrasse tous les êtres, n'est qu'une addition, qu'une répétition monotone d'un seul et même élément, la sensation. C'est la simplicité et l'égalité politiques transportées dans la science.

Descartes obéit à la même tendance lorsque, d'une part, il croit pouvoir remplacer l'ancienne logique par les quatre règles de sa méthode, règles que d'ailleurs l'ancienne logique, c'est-à-dire Platon, Aristote et les Scolastiques, avait tout aussi bien connues et appliquées que lui, et que, d'autre part, il prétend trouver

le fondement de la certitude et la réfutation du scepticisme dans le fameux *cogito*, *ergo sum*[1]. Mais la logique, la certitude et la vérité sont des choses bien plus complexes et bien plus profondes que ne l'imagine Descartes, et en voulant les simplifier, il les mutile et il substitue une clarté artificielle à cette clarté naturelle qui ne s'obtient que par la connaissance réelle et complète des choses. Il est sans doute plus commode de supprimer les êtres que de les connaître, mais on n'obtient ainsi que des abstractions, et au lieu de cette vue à la fois claire et profonde de l'intelligence qui saisit l'égalité et l'inégalité, l'identité et la différence, l'harmonie et la désharmonie des choses, on n'a qu'une clarté apparente et superficielle, une clarté qui se change en une obscurité d'autant plus profonde qu'elle efface et simplifie les êtres et leurs propriétés. Ainsi donc nous ne partageons nullement l'opinion de ceux qui reprochent à la scolastique ses distinctions et ce qu'on a appelé ses subtilités. Nous croyons, tout au contraire, que c'est là la vraie méthode, la méthode qui répond le mieux à la vérité et qui saisit son objet dans sa nature réelle et concrète. Car les divisions et les distinctions sont dans les choses, et lorsqu'on vient à les examiner de près, l'on découvre dans les êtres en apparence les plus simples et les plus élémentaires des propriétés et des rapports infinis. L'essentiel, à cet égard, est que ces distinctions soient rationnelles et fondées sur la nature des choses, et que, tout en distinguant, on ne perde pas de vue l'unité, et on sache

[1] Voy. Introd., chap. IV, § 5.

la retrouver et la maintenir sous la diversité et la différence.

On a tort d'ailleurs de n'attribuer ces procédés qu'aux Scolastiques, et d'en faire comme le caractère saillant de leur philosophie. Car ces procédés sont de tous les temps et de tous les pays, et ils sont de tous les temps et de tous les pays, parce qu'ils ont leur fondement dans l'intelligence elle-même. Plus on pénètre, en effet, dans l'intimité des choses, plus l'on distingue et l'on divise, et il n'y a que celui qui s'arrête à leur surface qui les voit, pour ainsi dire, tout unies. Aussi voyons-nous Platon, Aristote, les Stoïciens et les Alexandrins diviser, distinguer et subtiliser tout aussi bien que les Scolastiques. Et lorsque, pour combattre cette méthode, on en appelle, ainsi qu'on le fait ordinairement, à l'expérience, ce n'est pas la véritable expérience que l'on consulte, mais une expérience imaginaire et qu'on invente pour son usage. Car, si l'on s'adressait à la véritable expérience, on y trouverait bien plus de distinctions et de subtilités que dans la science. Qu'y a-t-il, en effet, qui subtilise autant que la jurisprudence et la politique? Et que sont ces 70 ou 80,000 lois qui nous gouvernent, sinon autant de distinctions et de divisions? Et la vie réelle ne se compose-t-elle pas d'une foule de détails et de nuances souvent insaisissables? On devrait dire, tout au contraire, en rapprochant la science et l'expérience, qu'à l'égard de l'expérience, la science ne divise pas assez. Et ainsi, lors même qu'il serait vrai que la méthode hégélienne rappelât la scolastique, loin de nous en plaindre et de l'en blâmer, nous devrions lui savoir gré d'avoir ramené les bonnes et légitimes traditions de la science.

Mais la méthode hégélienne n'est nullement la scolastique, ou elle est, si l'on veut, la méthode scolastique, comme elle est la méthode de Platon d'Aristote, de Descartes; elle est, en un mot, une méthode supérieure qui résume et concentre toutes les méthodes précédentes.

Maintenant nous ne savons s'il faut prendre au sérieux cette espèce d'exclusion que certains esprits voudraient infliger à la philosophie allemande, d'abord parce qu'elle est la philosophie allemande, et qu'elle n'est pas la philosophie française, et ensuite parce que c'est une philosophie obscure et inintelligible.

Si l'on devait, en effet, proscrire la philosophie allemande, nous ne voyons pas pourquoi on n'étendrait pas ce décret de proscription à la philosophie des autres nations. Que si l'on dit que cette philosophie a pour elle l'autorité des siècles et de ses résultats, on répondra qu'il y a eu un temps où cette autorité n'existait pas, ce qui cependant n'a pas été une cause d'exclusion; et l'on fera aussi remarquer que, si c'est un avantage d'avoir pour soi les siècles, c'en est aussi un autre d'avoir de son côté la nouveauté et la jeunesse, et qu'il est fort probable, et même certain, qu'un grand mouvement philosophique, tel que celui qui a eu lieu en Allemagne, a sa raison d'être, et qu'il apporte son contingent de connaissances et de vérités dans le monde.

Au surplus, lorsqu'il s'agit de la science et de la philosophie, ces distinctions et ces délimitations nationales n'ont pas de sens. Car il n'y a pas une philosophie allemande et une philosophie française, mais une seule et même philosophie, une seule et même vérité qui peut

se choisir tel ou tel organe, se manifester dans tel point du temps et de l'espace, mais qui, dès qu'elle existe, est le patrimoine commun de tous les peuples et de toutes les intelligences. C'est là la condition, et comme l'essence de toute recherche philosophique. Et celui qui, en se livrant à l'étude de l'homme, au lieu d'étudier l'esprit humain, étudierait l'esprit français ou l'esprit anglais, se placerait en quelque sorte en dehors de son objet, et produirait une œuvre littéraire et locale, mais nullement une œuvre philosophique.

Il y a plus. C'est que même au point de vue de l'esprit national cette exclusion ne saurait se justifier. Un peuple n'est pas un être isolé, mais il est obligé de vivre, surtout dans l'état actuel du monde, en communauté de sentiments, d'idées et d'intérêts avec les autres peuples; ce qui fait qu'il vit d'une double vie, d'une vie propre et individuelle, et d'une vie générale par laquelle il alimente et complète la première. S'isoler c'est donc pour lui s'amoindrir, se concentrer par vanité ou par impuissance dans son individualité, c'est se placer en dehors de la vérité, de l'histoire et de la vie universelle du monde.

Dire maintenant que la philosophie allemande est obscure et inintelligible, ce n'est absolument rien dire, puisque le faux lui-même est parfaitement intelligible, et que les choses ne sont inintelligibles que pour celui qui ne veut ou qui ne peut comprendre. Nous prétendons, tout au contraire, qu'elle est la plus intelligible, parce qu'elle est la plus profonde, la plus compréhensive et la plus systématique. La profondeur et l'intelligibilité sont inséparables, et les choses les plus

profondes sont aussi les plus intelligibles. Et Dieu qui est l'objet le plus profond de la pensée est aussi l'être le plus intelligible, c'est-à-dire l'être sans lequel l'intelligence n'entend pas les choses, ni ne s'entend elle-même. Car c'est là la signification du mot intelligible, une chose étant intelligible toutes les fois qu'elle est adéquate à l'intelligence, ce qui fait que l'intelligence la pense et la connaît, ou qu'elle pense et connaît avec son concours[1].

Telles sont les considérations générales que nous avons cru devoir soumettre à nos lecteurs pour les mettre en garde contre certaines préventions, et pour qu'ils apportent dans l'étude et l'appréciation de la philosophie hégélienne cette haute impartialité et cette liberté d'esprit sans lesquelles une doctrine ne saurait être comprise.

Quant aux objections considérées en elles-mêmes, on conçoit que nous ne puissions y répondre ici d'une manière directe. Mais nous affirmons, et nous espérons le démontrer par la suite, qu'elles ne sont nullement fondées, et que non-seulement la philosophie hégélienne n'est pas l'athéisme, la démagogie, ou le communisme, mais qu'il n'y a peut-être pas de philosophie qui soit le plus éloignée de ces opinions. Et lorsque, pour appuyer ces reproches, on cite la jeune école hégélienne, et qu'on présente ces doctrines comme une conséquence et une application de la pensée de Hegel, outre que l'on juge du maître par ses disciples, ce qui n'est pas toujours logique et légitime, on fait comme celui qui dans l'appréciation du christianisme s'attacherait surtout à

[1] Conf. plus bas Introd., chap. IV et VI.

l'inquisition, ou aux violences et aux injustices qu'on a commises en son nom, ou comme celui qui jugerait de la révolution française par ses aberrations et ses excès. Une doctrine doit être considérée en elle-même, dans la valeur intrinsèque de ses principes, dans son ensemble, et, pour ainsi dire, dans l'équilibre de toutes ses parties. Si on la juge par ses applications, et surtout par ses applications partielles, on risque de s'en faire une notion incomplète ou inexacte. Car les applications partielles sont les résultats de principes également partiels, c'est-à-dire de principes qu'on a détachés de leur ensemble, qu'on a exagérés et, en quelque sorte, substitués au tout. Du reste, il n'est aucune doctrine, quelque grande et quelque vraie qu'elle soit, qui puisse échapper à cette conséquence, parce qu'il est difficile, ou pour mieux dire, impossible que dans ses applications elle soit saisie et réalisée dans l'unité et dans l'harmonie de ses principes. On a prétendu que les doctrines communistes trouvaient leur origine et leur justification dans le christianisme. Cette opinion est fondée si l'on s'attache exclusivement à quelques-uns de ses préceptes. Mais ce qu'il importe, c'est de s'assurer si elles s'accordent avec son ensemble et avec l'esprit général de son enseignement.

C'est là aussi le point de vûe auquel il faut se placer lorsqu'on veut se rendre compte de la doctrine hégélienne, et de cette doctrine plus que de toute autre, précisément parce que c'est une doctrine essentiellement systématique et dont tous les éléments se tiennent, s'engendrent et se modifient les uns les autres. La jeune école hégélienne n'est que l'exagération de la philo-

sophie de Hegel. En obéissant aux habitudes d'une logique fausse et superficielle, elle a poussé ses principes à leurs conséquences extrêmes, et par là elle les a faussés et y a ajouté ce qui n'est ni dans la parole ni dans la pensée du maître. Car, pousser un principe à ses conséquences extrêmes, c'est le faire sortir de ses limites naturelles, des limites où il est vrai et légitime, et cela en empiétant sur le domaine d'autres principes avec lesquels il faut le concilier, parce qu'ils sont tout aussi vrais et tout aussi légitimes que lui.

Sans doute, la philosophie de Hegel est libérale et progressiste, qu'on nous passe cette expression, et, d'un autre côté, la notion que Hegel se fait des choses n'est pas toujours d'accord avec celle qu'on s'en fait ordinairement. Mais quelle est la philosophie qui n'est pas libérale? Une philosophie qui ne remplit pas cette condition n'est pas une philosophie. Et puis, si c'est là un reproche que l'on adresse soit à la philosophie hégélienne, soit à la philosophie en général, il faudra tout aussi bien l'adresser à l'art et à la religion. Car, dès que l'on présente à l'homme, comme le font la religion et l'art, un certain idéal, un certain état de bonheur et de perfection absolus, on éveille par là même dans son esprit des désirs infinis, et le mécontentement de la réalité et de l'ordre actuel des choses. Et si, pour le contenir et l'engager à patienter et à attendre, l'on ajoute que l'absolu n'est pas de ce monde, et que ce bonheur idéal auquel il aspire ne saurait se réaliser ici-bas, l'esprit ne s'accommodera pas de ces réserves et de ces attermoiements, et, s'il reconnaît qu'en effet la félicité et la perfection absolues ne sont pas le partage de la vie terrestre, il vou-

dra, tout en attendant mieux, commencer à les réaliser et à en jouir dès à présent; et en agissant ainsi il ne fera qu'obéir aux lois de sa nature. C'est, en effet, à l'esprit qu'il faudrait adresser ces reproches, à l'esprit dont l'art, la religion et la philosophie marquent les divers degrés, les divers modes d'activité. Car avec l'esprit est donnée la pensée de l'éternel et de l'absolu, et partant le mouvement, le progrès, la liberté et la science.

Et ainsi ces reproches n'ont pas de sens. Et tout ce qu'on peut exiger d'une doctrine philosophique, c'est que les progrès qu'elle indique soient possibles et rationnels, et conformes aux lois et aux besoins de l'esprit.

Quant à l'autre objection, elle dépasse, elle aussi, son but, puisqu'elle n'atteint pas seulement la philosophie hégélienne, mais la science en général. Et, en effet, l'objet de la science consiste à substituer aux notions indéterminées, incomplètes ou fausses que le vulgaire se fait des êtres, des notions vraies, complètes et bien définies; ce qui ne veut point dire que la conscience irréfléchie et la conscience scientifique n'ont aucun rapport, ni aucun point de contact. En général, la conscience réfléchie et la conscience irréfléchie ont un seul et même objet. Seulement elles ne voient pas cet objet de la même manière. Elles voient et elles pensent toutes les deux la nature, Dieu, l'esprit, etc.; mais ces mots et ces choses n'ont pas pour elles le même sens, et cette différence vient précisément de ce que la pensée irréfléchie n'a pas de ces choses une notion aussi claire et aussi complète que la science.

On reproche au Dieu de Hegel de n'être pas un Dieu personnel. Mais nous voudrions que ceux qui lui

adressent ce reproche nous apprissent sur quoi ils se fondent, et ce qu'ils entendent par personnalité divine. Il est sans doute bien aisé de prononcer les mots *personnalité divine, Dieu vivant* et d'autres semblables. Mais le point essentiel est de nous dire ce que l'on entend par ces expressions. Car autrement on mettra une science de mots à la place de la science de choses. Mais c'est ce qu'on ne fait pas, et ici aussi on trouve plus commode de s'en tenir au mot, et de se faire ainsi illusion à soi-même et de la faire aux autres.

Que si, pour en donner une certaine notion, on fait la personnalité divine à l'image de ce qu'on appelle la personnalité humaine (car à l'égard de cette personnalité on ne nous dit pas davantage en quoi elle consiste), on tombera dans une illusion plus profonde encore. Car, lorsqu'on se borne à prononcer le mot, on laisse du moins à l'esprit sa liberté et la faculté de rechercher quelle peut être sa signification, tandis qu'en assimilant la personnalité divine à la personnalité humaine, on introduit dans l'esprit une erreur à laquelle il s'accoutumera et dont il pourra difficilement se débarrasser.

Et, en effet, cette assimilation équivaut à la négation de Dieu. Car si la personnalité divine est faite à l'image de la mienne, Dieu est un être fini, changeant et successif comme moi. Et on aura beau y ajouter l'attribut d'*infini;* car il faudra déterminer la signification de cet attribut, et on verra par là que, pour lui donner un sens, on sera obligé de franchir les limites de ce qu'on appelle personnalité. D'ailleurs cette notion qu'on se fait de Dieu n'est pas plus d'accord avec la raison qu'avec l'histoire, et elle ne répond ni au Dieu de Platon, d'Aris-

tote, des Alexandrins, ni à celui des religions de l'antiquité et du christianisme.

Que si, afin d'échapper à cette difficulté, l'on dit que, pour se faire une notion de la vraie personnalité divine, il ne faut pas considérer les facultés inférieures et, en quelque sorte, périssables de l'esprit, mais ce qu'il y a de plus élevé en lui, l'intelligence et la raison, qui pensent l'éternel et l'absolu, que deviendra, en ce cas, cette prétendue personnalité? Car on nous dit, d'un autre côté, que la raison est impersonnelle. Mais si la raison est impersonnelle (et il faut bien admettre qu'elle l'est), l'être divin, soit que nous le fassions à l'image de notre raison, soit que nous nous le représentions comme sa source et son principe, sera impersonnel comme elle. Qu'on concilie, comme on pourra, ces contradictions et ces impossibilités. Pour nous, il nous suffit d'établir ici que Hegel est parfaitement fondé de donner une autre notion de la divinité, sans que l'on soit en droit de l'accuser de vouloir substituer un Dieu abstrait et indéterminé à ce qu'on appelle un Dieu personnel, et qu'il y est autorisé tout aussi bien par la raison que par l'histoire. Car c'est là ce que nous voulions démontrer[1].

Il nous reste maintenant à ajouter quelques mots pour indiquer l'économie de ce travail et la pensée qui y a présidé.

Voulant faire connaître Hegel d'une manière, nous n'osons pas dire complète, mais suffisante, nous avons dû choisir celui de ses ouvrages qui renferme toutes

[1] Conf. sur ce point Introd., chap. IV et VI.

les parties de son système, c'est-à-dire son *Encyclopédie.*

Il y a deux Encyclopédies. Il y a ce que nous appellerons la *grande*, il y a ce que nous appellerons la *petite Encyclopédie*. On sait que dans son Encyclopédie Hegel a voulu tracer comme les linéaments généraux de son système, et présenter dans leur ensemble et sous une forme concentrée les différentes parties dont il se compose, et qu'il a traitées dans des ouvrages distincts, dans sa Logique, sa Phénoménologie, son Esthétique, etc. Il y a même des parties, telles que la Physique et l'Anthropologie, qui ne se trouvent que dans son Encyclopédie.

La méthode d'exposition adoptée par Hegel dans ce dernier ouvrage consiste à poser la thèse (l'idée), à la démontrer d'une manière concise et sommaire, et à y ajouter ensuite une sorte de commentaire ou appendice (*Zusatz*), des éclaircissements qui ne sont que des développements directs, des corollaires de la démonstration principale, ou bien des considérations prises en dehors de cette démonstration, mais qui la fortifient et la complètent.

Ce commentaire ne se trouve pas dans la première édition, qui ne contient que la thèse et la démonstration sommaire. Ce n'est que dans sa deuxième édition que Hegel crut devoir l'ajouter pour rendre sa pensée moins abstraite et plus accessible. C'est cette édition que j'appelle la *grande Encyclopédie*[1].

[1] Hegel a donné lui-même trois éditions de cet ouvrage. La première en 1817, la deuxième en 1827 et la troisième en 1830. Il y a une quatrième édition qui fait partie de ses Œuvres complètes, publiées par ses amis et ses disciples.

Placé, dans le choix que nous avions à faire, entre la *grande* et la *petite Encyclopédie*, nous nous sommes décidé pour la dernière.

Nous avons vu que la traduction du commentaire de Hegel ne nous dispenserait point d'y en ajouter un autre pour rendre la pensée de l'auteur suffisamment claire et pour la mettre autant que possible en harmonie avec les habitudes d'esprit de nos lecteurs. Cette nécessité eût non-seulement doublé notre travail, mais les difficultés matérielles que nous prévoyions et que nous avons, en effet, rencontrées dans cette publication. Il faut aussi remarquer que le commentaire de Hegel suppose, le plus souvent, la connaissance de ses autres ouvrages, dont il aurait fallu donner des analyses ou des passages.

Nous avons, par conséquent, pensé qu'il valait mieux nous borner à traduire la *petite Encyclopédie*[1], en l'accompagnant de notes suffisamment développées et composées soit d'un résumé du commentaire de Hegel, soit d'explications tirées de ses autres ouvrages, soit de nos propres explications.

Quant à la traduction, nous nous sommes efforcés de la donner aussi exacte et aussi littérale que le permettent le génie de la langue allemande en général, et le langage hégélien en particulier, et nous avons laissé, autant qu'il nous a été possible, à la pensée et à l'expression hégélienne leur physionomie propre, et cela au risque même de faire un peu violence à la langue.

Dans l'Introduction, nous n'avons pas cru devoir donner une analyse du système. Et, en effet, ces analyses

[1] C'est le texte de l'édition donnée par Rosenkranz (Berlin 1845) que nous avons suivi.

sont toujours insuffisantes, et elles ont de plus l'inconvénient de remplacer l'ouvrage entier, en habituant le lecteur à s'en tenir à un aperçu général d'une doctrine, et à considérer la connaissance des détails comme superflue. De là l'opinion erronée et superficielle que l'on s'en fait. Car ce n'est qu'en pénétrant dans les détails et en décomposant chaque élément du tout qu'on se fait une idée nette et complète du tout lui-même. Et cet inconvénient est plus sensible encore dans un système où l'on ne saurait saisir le sens de chaque terme et de chaque déduction qu'en les voyant chacun à sa place naturelle, dans l'ordre de leur filiation, et avec tous leurs caractères et leurs développements internes et distinctifs.

Il nous a donc semblé plus utile et plus rationnel de mettre dans l'Introduction sous les yeux du lecteur les recherches qui nous ont conduit nous-mêmes à l'intelligence de la philosophie hégélienne, c'est-à-dire d'indiquer ses antécédents historiques, de traiter certaines questions fondamentales de la science, telles que la définition de la science, le problème des idées considéré sous ses différents aspects, sous le point de vue de la connaissance comme sous le point de vue de l'être et de l'essence; le problème de la méthode en général, et de la méthode de Hegel en particulier; de montrer ensuite sur quel principe reposent les trois grandes divisions de son système, d'en tracer une esquisse et comme les linéaments généraux, et d'en faire ressortir le sens et l'importance; et de discuter enfin certaines questions d'ontologie, de métaphysique et de théodicée qui se rattachent de près ou de loin à ces divers points, et qui

ont pour objet de faciliter la connaissance des détails et de l'ensemble tout à la fois. Par là notre Introduction devient une préparation à la philosophie de Hegel, et un complément du commentaire que nous y avons ajouté.

INTRODUCTION

A LA

PHILOSOPHIE DE HEGEL.

CHAPITRE PREMIER.

PHYSIONOMIE GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE DE HEGEL[1].

La philosophie hégélienne a un caractère à la fois dogmatique et historique. Concilier la science et l'histoire, faire cesser, ou pour mieux dire, expliquer cette lutte éternelle de la pensée et de la réalité, les justifier et les contrôler l'une par l'autre, montrer la raison intime de leur différence et de leur rapport, saisir, en un mot, l'unité de la vie du monde à tous les degrés de son existence, dans la nature et dans l'esprit, à travers la variété infinie des formes et des phénomènes, tel est l'objet qu'elle se propose. Aussi, tout en considérant la science et la philosophie comme la forme la plus élevée, comme le point culminant de l'existence et de l'activité humaine, Hegel n'a pas pour la réalité le même dédain que Platon. Il ne croit pas que l'objet de la philosophie soit de construire un monde idéal pour l'opposer au monde réel, et de séparer ces deux mondes au point de briser tout contact, tout rapport subs-

[1] Nous sommes obligé de laisser ici aux termes l'acception, souvent vague et arbitraire, qu'ils ont dans l'usage commun Mais, à mesure que nous avancerons, ils se trouveront de plus en plus définis dans le sens de la philosophie de Hegel, par les recherches et les discussions qui vont suivre.

tantiel entre eux, et doubler ainsi la difficulté au lieu de la résoudre. Toute philosophie qui se place à ce point de vue est, sinon fausse, du moins incomplète. Elle ne voit qu'un seul côté du problème, elle ne saisit qu'un seul aspect du vrai ; ce qui fait que dans le domaine de la science, aussi bien que dans celui de l'histoire, elle se trouve en présence de contradictions qu'elle est impuissante à concilier, qu'elle se donne à elle-même de perpétuels démentis, et que la science lui échappe tout aussi bien que la réalité. C'est que, en effet, il n'y a pas deux mondes indépendants et séparés, mais l'idéal et le réel ne sont que deux formes nécessaires de l'existence, deux éléments qui font comme la substance de tous les êtres, et qui sont enchaînés par cette unité profonde à laquelle est, si l'on peut dire ainsi, suspendue l'unité même de l'univers[1].

Par la même raison, Hegel ne prend pas, à l'égard de l'histoire en général et de la philosophie en particulier, l'attitude que prennent ordinairement les novateurs et qu'avaient prise avant lui Bacon et Descartes. Aux yeux de ces philosophes, la rénovation et le perfectionnement de la science ne sauraient s'accomplir qu'à la condition de rompre brusquement avec le passé, de s'isoler de la tradition et d'élever le nouvel édifice avec la seule puissance de la raison individuelle. De là cette critique superficielle que Bacon dirige contre des doctrines qu'il connaissait à peine, et cette prétention d'inventer une méthode nouvelle et merveilleuse, bien que cette même méthode eût été décrite et appliquée, avec bien plus de profondeur, par ceux-là

[1] Conf. plus bas, chap. III, § 2.

mêmes contre lesquels il dirige ses attaques. De là aussi ce soin exagéré que met Descartes à éloigner de ses écrits toute trace d'une recherche et d'un souvenir historiques, et une sorte d'ignorance affectée des grands systèmes de l'antiquité.

Concevoir ainsi la philosophie et la science, c'est les mutiler. En prétendant se séparer de la tradition et de l'histoire par une confiance exagérée en la raison individuelle, on finit par se séparer de la raison elle-même, dont l'histoire est la manifestation vivante et l'expression la plus haute et la plus vraie[1].

La philosophie doit expliquer le passé et non le supprimer ; elle doit le compléter, l'agrandir, lui communiquer une vie nouvelle et non le détruire. En condamnant le passé, elle se condamne elle-même ; car c'est toujours la raison qui est en cause et que l'on frappe. D'ailleurs le passé et le présent sont liés par des liens indissolubles ; car le présent a sa raison dans le passé, et un présent qui ignore le passé, est un présent qui s'ignore lui-même. Et cette remarque s'applique surtout à la philosophie qui, embrassant, par son objet, l'universalité des choses, doit suivre les manifestations de la raison à travers tous les mouvements de l'histoire, dans les formes diverses qu'elle a revêtues, dans les différentes tentatives qu'elle a faites pour résoudre le problème de la science, et cela afin de donner à la raison la conscience d'elle-même et de la faire pénétrer plus avant dans l'intime connaissance de sa nature. L'histoire et la libre pensée, voilà les deux sources, les deux

[1] Conf. plus bas, chap. VI.

instruments de la connaissance et de l'éducation philosophique. C'est en combinant ces deux éléments que la raison individuelle s'identifie avec la raison universelle, et que la philosophie devient le représentant et l'interprète de la vérité absolue.

Telle est la notion qu'Hegel se fait de la science dans ses rapports avec l'histoire. Par conséquent, son système, au lieu de détruire les systèmes antérieurs, en sera le couronnement, au lieu de condamner l'œuvre des temps passés, la justifiera, et cela en la complétant, en dégageant, à l'aide d'une méthode et d'un point de vue supérieurs, la part de vérité que la raison y a déposée, et en rassemblant ainsi dans une vaste unité les éléments épars et les divers aspects de la vérité absolue.

CHAPITRE II.

§ 1.

L'IDÉALISME FAIT LE FOND DE TOUTE DOCTRINE PHILOSOPHIQUE.

Le système de Hegel a une double origine. Il sort du mouvement imprimé par Kant à la philosophie allemande, mouvement continué par Fichte et par Schelling, et il repose, en même temps, sur une critique profonde de la philosophie de l'école cartésienne, et surtout de la philosophie grecque.

A travers la différence et la lutte des opinions et des systèmes, à travers les directions et les tentatives diverses de la pensée philosophique, il y a deux éléments qui ont survécu, qui ont grandi et n'ont point varié, parce qu'ils constituent l'essence même de la philosophie, cette philosophie immortelle, *philosophia perennis,* comme l'appelle Leib-

nitz, qui est l'expression immuable et universelle de la raison elle-même. Ces deux éléments sont, d'une part, l'objet de la philosophie, le principe sur lequel elle est fondée [1], et, d'autre part, l'*idée*. S'élever à l'absolue connaissance, saisir la nature intime des choses, et la saisir à l'aide de l'idée, et dans l'idée, voilà ce qui se trouve au fond de toute doctrine philosophique.

Pour ce qui concerne le premier point, il est aisé de s'assurer que tous les philosophes, tant de l'antiquité que des temps modernes, se sont fait la même notion de la science. Car ils ont tous cherché dans la métaphysique, c'est-à-dire dans l'absolu, dans les principes et l'essence, la solution du problème philosophique. Sur ce point les idéalistes sont d'accord avec les sensualistes, les Eléates avec les Ioniens, Platon avec Aristote, et les matérialistes modernes avec Leibnitz et Kant. Là où commencent ou, pour mieux dire, semblent commencer la divergence des opinions et la scission des doctrines, c'est dans la manière dont on a conçu l'absolu. On voit, en effet, les uns le chercher dans la *matière,* les autres dans la *pensée,* ceux-ci dans l'*air,* le *feu,* etc., ceux-là dans l'*un,* le *nombre* ou l'*idée*. Cependant, si l'on examine de plus près ces différences, l'on verra qu'ici aussi il y a un principe commun où ces diverses opinions viennent coïncider.

Considérons d'abord les doctrines qui se fondent sur la pensée. Dans l'antiquité, pour les Eléates, l'absolu c'est l'*un,* l'*être,* pour les Pythagoriciens, le *nombre*. Platon place l'essence des choses dans les *idées,* Aristote, dans l'*acte,* les

[1] Conf. sur ce point plus bas, chap. III, § 2.

Stoïciens, dans certaines *semences* (λογοι σπερματικοι) répandues dans la nature et émanant de la raison divine. Or, au fond de toutes ces opinions on retrouve l'*idée*, et toutes ces doctrines ne sont que des formes, des directions diverses de l'idéalisme. En effet, l'*un*, comme le *nombre*, comme les *semences* des Stoïciens, ne sont que des éléments intelligibles, des déterminations absolues de la pensée et de l'être, placées en dehors de toute observation et de toute expérience, et que la raison seule conçoit. A cet égard l'*acte* d'Aristote ne diffère pas de l'*idée* platonicienne, car l'*acte* est, comme l'*idée*, la forme intelligible ou l'essence des choses, et, comme l'idée, il ne peut être saisi que par une intuition pure de la pensée.

Cet accord, cette unité de direction, nous la rencontrons aussi chez les philosophes spiritualistes des temps modernes. L'idée de l'*infini* est pour Descartes la clef de voûte de la connaissance; car non-seulement elle nous fournit la démonstration de l'existence de Dieu, mais la plus haute garantie de la réalité de nos pensées et de notre existence, ainsi que de l'existence et de la réalité du monde extérieur [1].

Malebranche et Leibnitz développent les germes de la philosophie de Descartes, ramènent le cartésianisme au platonisme et reproduisent, en la modifiant, la théorie des idées. Les idées forment aussi un des éléments essentiels du système de Spinoza, et, si on considère attentivement son principe fondamental, sa conception de la substance et de ses attributs, l'on verra qu'elle repose, elle aussi, sur l'idée.

[1] Conf. plus bas, chap. IV, § 5.

Car la substance absolue, la pensée et l'étendue absolues ou ne sont que des idées, ou ne sont saisies par l'intelligence qu'à l'aide des idées. Enfin, l'idéalisme est le point autour duquel gravite la science de ces derniers temps, et tout le mouvement de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel n'est, comme nous le verrons tout à l'heure, qu'un développement, une transformation de cette doctrine.

Mais ce principe commun, ce lien qui unit les différents systèmes spiritualistes et qui fait comme l'unité de la raison philosophique, ne semble pas pouvoir se retrouver dans les doctrines matérialistes. Et, en effet, l'idéalisme et le matérialisme sont comme les deux limites extrêmes entre lesquelles s'agite la pensée humaine et qu'elle s'efforce de rapprocher, et ils représentent les deux directions opposées de l'intelligence qui cherche le vrai tantôt au dehors, tantôt au dedans d'elle-même, tantôt dans l'expérience et tantôt dans la raison. Et cependant les doctrines matérialistes, par une inconséquence naturelle et nécessaire, admettent et emploient, elles aussi, à leur insu, l'idée. Car, ou le matérialisme ne reconnaît d'autre réalité que le pur phénomène, les données contingentes, variables et fugitives de l'expérience, et en ce cas il n'est autorisé à affirmer aucun principe, et il aboutit à la négation de la science, au scepticisme, et par le scepticisme à la négation de ses propres doctrines; ou bien, pour échapper à cette conséquence, il admet, à côté de l'expérience, des lois et des principes. Mais, en ce cas, il se contredit lui-même, car il demande à l'idéalisme la justification de ses affirmations, les principes, l'absolu, l'essence, de quelque façon qu'on

se les représente, ne pouvant se concevoir et s'affirmer qu'à l'aide de l'idée.

Et, en effet, la philosophie matérialiste pose la *nature*, le *feu*, les *atomes*, le *vide*, etc., comme principes absolus et générateurs des choses.

Or, tous ces principes dépassent les limites de l'expérience, et ils n'ont un sens et une réalité qu'à cette condition. Qu'entend-on, en effet, par nature? Est-ce la matière? Ou bien est-ce une force absolue cachée au fond des choses, force qui est le principe de la forme et de l'être, et dont les choses ne seraient que des manifestations, des émanations visibles et successives? Dans ce dernier cas, nous sommes déjà bien loin du matérialisme. Car la notion de force est une notion transcendante, et, en se représentant la nature comme une force infinie, l'on emprunte à l'idéalisme et la notion de la *force* et la notion de l'*infini*.

Si maintenant par nature on entend la matière, ce sera toujours un principe, une force absolue que l'on aura devant soi. Car la matière n'est pas telle matière, telle propriété ou tel corps particulier, ni même un agrégat de corps et de propriétés, mais la matière en soi, le *substratum* de toutes les propriétés et de tous les corps, et sous quelque forme qu'on se la représente, qu'on se la représente comme simple ou comme composée, il faudra la penser comme substance et la saisir dans son unité. Et c'est ce qui deviendra plus évident encore, si l'on considère les formes générales de la matière, c'est-à-dire les lois, les genres et les espèces, qui ne sont et ne peuvent être que des éléments purement intelligibles[1].

[1] Conf. plus bas, chap. IV, § 1, et chap. V, § 2.

Ces arguments, il est aisé de les étendre à toutes les doctrines matérialistes. L'atomisme lui-même, qui, au premier coup d'œil, paraît être la doctrine la plus éloignée de l'idéalisme, puisqu'il fait des êtres un agrégat fortuit d'atomes, et qu'il n'admet ni formes ni lois déterminées, l'atomisme repose lui aussi sur une donnée idéaliste. Qu'est-ce, en effet, que l'atome? Ce ne peut être qu'une force simple et inétendue, ou bien une molécule matérielle indivisible. Mais, si c'est une force simple, ce sera la monade de Leibnitz, qui n'est au fond qu'une conception idéale, et qui reproduit, sous une forme nouvelle, et, à notre avis, moins profonde, l'idée platonicienne.

Quant à la seconde hypothèse, l'on ne saurait d'abord concevoir une molécule absolument indivisible; et ensuite l'expérience ne nous présente que des corps divisibles. Mais, lors même qu'il existerait, ou qu'on pourrait concevoir l'existence de molécules indivisibles, de telles molécules ne seraient que des molécules simples, ce qui nous ramène à l'atome déterminé comme force simple. D'ailleurs, de quelque manière qu'on se représente l'atome, comme il ne nous est pas plus donné par l'expérience que la *cause,* la *substance, etc.,* il n'a d'autre fondement ni d'autre principe que l'idée.

Ainsi, le matérialisme lui-même touche par plusieurs côtés et par ses principes essentiels à l'idéalisme, et l'on peut dire que c'est l'idéalisme à l'état obscur, l'idéalisme qui s'ignore lui-même.

C'est qu'en effet, sur quelque terrain que se place la philosophie, et de quelque point de vue qu'elle parte, ou il faut qu'elle nie la science, ou qu'elle franchisse les li-

mites de l'expérience. Or, franchir ces limites, c'est entrer nécessairement dans le domaine des idées.

Il suit de là: 1° Que l'idéalisme et la philosophie se confondent, et que la raison doit poursuivre la solution du problème de la science dans la connaissance de plus en plus intime de l'idée. 2° Que tous les systèmes contiennent un germe de vérité, par cela même qu'ils contiennent une donnée idéaliste, qu'ils sont plutôt incomplets que faux, et qu'ils ne sont faux que parce qu'on ne sait les rattacher à une unité, à un point de vue supérieur qui mette en lumière la part de vérité qu'ils renferment[1].

§ 2.

QUESTIONS PRÉLIMINAIRES SUR LES IDÉES.

L'idée est comme la limite, sur laquelle la pensée et l'être, l'intelligence et son objet viennent se rencontrer. Aussi se présente-t-elle sous un double aspect, lequel amène deux ordres de recherches. Les idées viennent-elles de l'expérience, ou bien prennent-elles leur source dans l'intelligence elle-même? Quel est le rôle qu'elles jouent dans la connaissance? Et l'intelligence peut-elle s'exercer sans les idées? Ou bien encore, les idées sont-elles une condition indispensable de l'activité de la pensée? C'est là une série de questions qui constituent la recherche *psychologique* sur les idées.

Mais l'on se demande ensuite *ce que* sont les idées, quelle est leur valeur intrinsèque et leur essence, et quel est leur rapport avec les choses. C'est là le côté *métaphysique et on-*

[1] Conf. sur ce point les §§ suivants, et chap. IV, § 4.

tologique, et, en même temps, le point décisif du problème. Peu importerait, en effet, d'avoir établi que l'idée est une condition, un élément essentiel et primitif de la pensée, si l'on ne pouvait ensuite franchir les limites de la pensée subjective et saisir dans l'idée la réalité même des choses. Car on se trouverait en présence d'un monde intérieur et abstrait, d'une série de représentations et de pensées dont il serait impossible de déterminer le sens et la raison d'être. La recherche psychologique n'est, par conséquent, qu'un préliminaire de la recherche ontologique, et elle doit se faire en vue de cette dernière.

Posé en ces termes, le problème se réduit à ces deux questions fondamentales : « L'idée est-elle une condition essentielle de l'activité de la pensée, de telle sorte que l'intelligence ne puisse s'exercer qu'à l'aide et en vertu de l'idée? (Problème psychologique.) Si l'idée et la pensée se confondent, et si l'objet de la pensée n'arrive à l'intelligence que par l'idée, quel est le rapport de l'idée avec son objet et avec les choses en général? (Problème ontologique.) »

Le problème de l'origine des idées, qui a été pendant longtemps considéré comme le problème fondamental de la science, a aujourd'hui perdu de son importance. C'est que l'on a senti depuis Kant que, même dans les limites de la recherche psychologique, le point essentiel qu'il s'agissait d'établir, ce n'était pas de savoir si les idées sont adventices ou innées, si elles se forment dans l'intelligence à la suite de l'expérience, ou si elles sont antérieures à toute expérience, mais bien de déterminer leur fonction dans l'exercice de la pensée. Et en effet, les idées existent dans l'intelligence, et elles y jouent un rôle nécessaire et

déterminé. C'est là un point que les sensualistes eux-mêmes ne contestent et ne sauraient contester.

C'est donc ce rôle et cette fonction qu'il importe avant tout de définir. Et en posant ainsi le problème, on obtient un double avantage ; car on pénètre, d'une part, plus avant dans la nature de la connaissance et des idées, et on prépare et on facilite par là la solution du problème ontologique, et, d'autre part, l'on résout implicitement la question de l'origine des idées elle-même. Supposons, en effet, qu'on démontre que la pensée ne peut s'exercer sans l'idée; il est évident qu'en ce cas l'idée est antérieure à toute perception sensible. Ou bien, supposons qu'il n'y ait pas une connexion nécessaire entre l'idée et la pensée, et, en ce cas, la pensée pourra s'exercer sans idée, et celle-ci sera le résultat de l'activité de la pensée s'appliquant aux objets de l'expérience, et les marquant d'une forme générale et commune.

Ainsi donc, le point essentiel qu'il s'agit d'établir est celui-ci : La pensée et l'idée sont-elles liées par un rapport tel que l'intelligence ne puisse penser sans l'idée?

Pour répondre à cette question, il suffit d'analyser les diverses formes de l'activité interne de l'intelligence, c'est-à-dire de constater un fait. Or, il est aisé de voir que la pensée, qu'elle s'applique au général ou au particulier, aux êtres métaphysiques ou aux êtres matériels et sensibles, ne s'exerce que par des actes déterminés, et que l'indétermination elle-même ne saurait se penser sans un acte déterminé, car il faudra bien distinguer l'indéterminé et l'indéfini du déterminé et du défini. Or, ce qui détermine et définit la pensée, c'est une forme générale, fixe et invariable, c'est-à-dire l'idée, laquelle, en même temps qu'elle

définit la pensée, la rend intelligible. C'est là un fait qui n'est pas contesté lorsqu'il s'agit du général, de l'absolu et des principes. En effet, le *vrai*, le *bien*, la *cause*, l'*homme*, etc., ne peuvent se penser que par l'idée, et c'est la présence de l'idée qui, en donnant une forme exacte à la pensée, l'élève à la conscience d'elle-même, et, par la conscience d'elle-même, à la conscience de son objet.

Mais, lorsqu'il s'agit de la perception interne des phénomènes et des choses individuelles, il semble, au premier coup d'œil, que l'idée n'ait aucun rôle à remplir, et que la pensée, loin d'être déterminée par elle, le soit plutôt par la forme extérieure et sensible de l'objet. Car la pensée doit se représenter l'objet et se modeler, en quelque sorte, sur lui.

Et cependant ici aussi l'idée est une condition indispensable de l'acte intellectuel. Que l'on prenne, en effet, l'état le plus obscur de la pensée, celui qui s'éloigne le plus de l'idée, la *sensation*.

Une sensation n'existe qu'autant qu'elle est pensée. Une sensation qui n'est pas pensée, et à laquelle l'intelligence n'ajoute rien de son propre fond, demeure un fait purement organique et extérieur. Or, la sensation, comme la représentation qui l'accompagne, ne peut être pensée qu'avec le concours d'une idée. Il faut, en effet, distinguer la sensation et l'acte intellectuel qui lui correspond de tout autre état interne, comme de tout autre acte intellectuel; ce qui veut dire qu'il faut déterminer cet acte et cet état.

Que si l'on dit que pour penser telle sensation particulière on n'a nullement besoin de l'*idée de la sensation*, l'on fera remarquer d'abord que l'élément interne qui déter-

mine telle sensation particulière ne varie pas avec elle, et que c'est ce même élément qui détermine toutes les autres. Que l'on se représente une série de sensations, peu importe d'ailleurs qu'elles diffèrent ou qu'elles soient identiques. L'acte de la pensée qui perçoit la première sensation est le même que celui qui perçoit la seconde, que celui qui perçoit la troisième, etc. Or, l'identité de l'acte de la pensée n'est possible qu'à la condition de l'identité d'une certaine forme commune qui les lie et qui fait disparaître leur différence et les ramène à l'unité. De plus, si les sensations n'étaient pas unies par un élément commun et invariable, elles échapperaient à toute comparaison et à tout rapport, et, comme dans l'hypothèse de ceux qui attribuent à la sensation le principe de toute activité intellectuelle, c'est de cette comparaison et de ce rapport qu'il faudrait faire sortir les idées générales, on voit que l'on se met par là dans l'impossibilité d'expliquer ces idées, l'idée de la sensation, comme toute autre idée. Car ce que nous disons de la sensation s'applique à plus forte raison aux autres objets de la pensée[1].

Ainsi, bien que dans l'aperception des choses sensibles un autre élément que l'idée paraisse s'introduire dans l'acte intellectuel, l'idée n'en demeure pas moins une condition essentielle de cet acte. Et c'est là ce qu'il s'agissait de démontrer.

Il suit de là qu'il y a équation entre l'idée et la pensée, que là où il y a pensée, il y a aussi idée, et que supprimer l'idée, c'est supprimer la pensée et, avec la pensée,

[1] Voyez sur ce point plus bas, chap. IV, §§ 1 et suiv., et chap. VI.

la connaissance. D'où l'on voit aussi que l'idée est la limite de la connaissance, et que connaître c'est, dans l'acception scientifique du mot, avoir une idée claire et adéquate d'un objet, ou, pour nous servir de l'expression hégélienne, c'est saisir la nature intime des êtres dans leur notion.

§ 3.

DE L'INTUITION ET DU SENTIMENT.

On a cependant prétendu qu'à côté et au-dessus de la connaissance par les idées il y a un mode d'activité supérieur. Ce serait suivant les uns l'*intuition pure,* ce serait suivant les autres le *sentiment.*

Les premiers ne voient dans l'idée qu'un degré inférieur de la connaissance, degré qu'il faut franchir pour atteindre à la réalité et à la vérité absolues; et ils placent au-dessus de l'idée un acte pur et transcendant de la pensée, l'*intuition.*

Mais, lors même qu'on admettrait que l'idée ne nous donne pas la plus haute réalité, il faudrait voir si l'intuition nous affranchit de l'idée, et si elle nous donne ce qu'elle nous promet.

L'intuition est, comme le jugement, comme le raisonnement, un acte ou une manière d'être de la pensée. Seulement, dans cette hypothèse, ce serait un acte de la pensée qui s'applique à la contemplation de l'absolu. Or, cet absolu est déterminé ou indéterminé. Si c'est un absolu indéterminé, ou ce n'est pas l'absolu, ou c'est un absolu qui échappe à l'intuition comme à tout autre acte de l'intelligence. Et, lors même qu'on se représenterait cet absolu à

la façon des Alexandrins, c'est-à-dire comme un être déterminé en lui-même, mais indéterminé à l'égard du monde et des choses finies, ou, ce qui revient au même, comme un être qui est tellement supérieur au monde, que, lorsqu'on veut lui appliquer les propriétés et les attributs des choses finies, on le défigure et on le détruit, ce qui fait que dans ses rapports avec le monde il faut le concevoir comme un être négatif, comme quelque chose qui ressemble au néant (τό μή ὄν), lors même, disons-nous, qu'on se représenterait ainsi l'absolu, la difficulté ne serait pas levée. Car il faudrait déterminer l'être et les attributs négatifs de cet absolu indéterminé, et on ne saurait les déterminer que par une idée. On ne ferait par là que renverser, pour ainsi dire, la difficulté et la transporter du positif au négatif, de la détermination à l'indétermination.

Mais si l'on conteste, nous dira-t-on, que les attributs de l'absolu soient saisis par une intuition intellectuelle, au moins faudra-t-il admettre que l'affirmation de son existence dépasse la sphère des idées, et que, par conséquent, elle nous est donnée par un acte de la pensée où l'idée n'intervient point. Ainsi, par exemple, supposons qu'on s'élève à l'absolu par l'intermédiaire de l'idée de l'*infini*. Il y a ici, d'un côté, l'*idée,* et, de l'autre, l'*être* même de l'absolu que l'on affirme, et c'est cet être que nous donne l'intuition.

Mais d'abord un absolu dont on ne peut rien affirmer, si ce n'est qu'il *est,* ressemble fort au néant des Alexandrins; et, en définitive, peu nous importe de savoir qu'il est, si nous ne pouvons rien dire ni affirmer de lui. Il y a plus. C'est que dans l'absolu l'être et les attributs sont liés

par un rapport nécessaire, de telle sorte, qu'en supprimant ses attributs, l'on supprime son être lui-même. Et, en effet, lorsqu'on affirme que l'absolu ou l'infini *est,* on n'entend pas par là qu'il *est* à la façon des existences phénoménales et finies, car ce serait plutôt nier son existence, mais qu'il *est* d'une façon toute idéale; c'est, en d'autres termes, une existence idéale, *l'être par excellence, l'ens realissimum, l'être qui possède toutes les perfections, etc., etc.,* que l'on affirme. On pourrait ajouter que l'affirmation de l'être en général suppose l'idée de l'*être,* car, lorsqu'on affirme l'existence, il faut bien distinguer *ce qui est* de ce qui *n'est pas,* ou bien, une existence *réelle* et *actuelle* d'une existence *possible,* et pour cela il faut une règle, une forme générale et invariable de la pensée, c'est-à-dire une idée.

Ainsi donc, l'intuition sans l'idée est un état indéterminé, un acte obscur et vide de la pensée, ou, pour mieux dire, une pure abstraction et l'absence de toute pensée. Car il n'y a pas d'intuition indéterminée, d'intuition *en soi,* mais il y a intuition d'un objet, et d'un objet déterminé, fût-ce l'intuition de la pensée ou de l'intuition elle-même[1]. C'est par des considérations analogues qu'on peut montrer l'insuffisance de la théorie du sentiment.

Le sentiment sans l'idée est, comme l'intuition, un état vide de l'intelligence. Ce qu'il y a de clarté et de réalité dans le sentiment, c'est l'idée qui le lui communique, et les degrés de sa clarté sont les degrés du développement de l'idée qui devient présente à l'intelligence. Quand on

[1] Conf. § suiv. *Critique de la doctrine de Schelling*, et chap. III, § 4.

dit, en effet, qu'on a le sentiment de l'existence de Dieu, de son individualité, de sa liberté, ou l'on ne veut rien dire, ou bien il faudra que ce sentiment repose sur un acte, un principe, une forme plus ou moins définie de l'intelligence. Il en est du sentiment comme de l'intuition. On croit pouvoir s'élever avec son concours au-dessus de la région des idées et saisir une réalité plus haute et plus vraie, et l'on se retrouve en présence de ces idées qu'on croyait avoir laissées derrière soi ; ce qui fait qu'en réalité il n'y a de changé que le mot, et qu'au lieu de dire qu'on connaît par et dans l'idée, le *bien*, le *vrai*, l'*homme*, on dit qu'on en a le sentiment. Seulement il y a ici la science de moins. Car on y emploie, sans discernement et comme à l'aventure, ces idées qu'on a dédaignées, parce qu'on n'en a pas saisi le sens et la valeur[1].

Ainsi donc, l'idée enveloppe l'intelligence tout entière, elle est l'élément essentiel de toutes ses opérations, et on la retrouve à tous les degrés de la pensée, dans la pensée la plus élémentaire et la plus humble, comme dans la pensée la plus complexe et la plus élevée.

§ 4.

PROBLÈME ONTOLOGIQUE DES IDÉES. KANT, FICHTE ET SCHELLING.

Si, comme nous venons de le constater, l'idée et la pensée sont inséparables, et si connaître les choses, c'est en avoir une pensée ou une idée claire et bien définie, on ne pourra arriver à leur connaissance que par la connaissance des idées, et la mesure de la connaissance des idées nous

[1] Conf. sur ce point *Philosophie de l'Esprit*, 1re partie, et chap. VI.

donnera la mesure de la connaissance des choses. C'est là le point de jonction du problème *psychologique* et du problème *ontologique* des idées, et le passage de l'un à l'autre.

Sous ce rapport, l'idée ne peut être envisagée que de deux manières. Et, en effet, ou l'idée n'est qu'une détermination, une catégorie, une forme de la pensée (peu importe d'ailleurs ici qu'elle ait sa source dans l'expérience ou dans la pensée elle-même, car le résultat serait le même), forme à l'aide de laquelle nous classons, nous dénommons les choses et nous les ramenons à une certaine unité logique, mais qui n'a pas un rapport d'essence, un rapport substantiel avec elles; ou bien, l'idée, outre qu'elle est la condition et la forme essentielle de la pensée, est liée par une communauté de nature aux choses mêmes que l'intelligence ne saurait penser qu'avec son concours. Cette seconde opinion donne naissance à ce qu'on a appelé *idéalisme objectif,* et la première, à ce qu'on a appelé *idéalisme subjectif*. Kant est le seul, ou du moins le plus grand représentant de l'idéalisme subjectif.

Au fond, ce que Kant s'est proposé, c'est de trouver un passage du subjectif à l'objectif, de la pensée à l'être, de l'idée à la réalité, et de le trouver dans la pensée elle-même, dans ses lois, ses opérations et ses modes d'activité les plus intimes et les plus élevés. C'est là le point essentiel de sa philosophie; c'est là aussi le fil régulateur de ses recherches.

En partant de ce point de vue, Kant commença par décomposer la faculté de connaître en ces éléments simples et primitifs, à y distinguer ce qu'elle apporte elle-même d'invariable et d'absolu dans la connaissance, d'avec les

données variables et contingentes qu'y ajoute l'expérience, et il s'appliqua ensuite à rechercher dans la connaissance intime de ces éléments primitifs et absolus les principes et la justification de la science.

Or, l'intelligence pense tantôt le monde des phénomènes, des choses relatives et finies, et tantôt le monde intelligible, l'infini et l'absolu. Il doit, par conséquent, y avoir des lois suivant lesquelles s'exerce cette double forme de l'activité intellectuelle. De là la division générale des lois de la pensée en *catégories* et en *idées*, dont les premières s'appliquent aux existences phénoménales (les rapports des phénomènes, soit dans le temps, soit dans l'espace, les rapports de causalité, de substance, etc.) et les secondes aux existences absolues et intelligibles (Dieu, la finalité, l'âme, le monde).

Le problème de la science consistera maintenant à déterminer la valeur des *catégories* et des *idées*, et, comme les choses ne peuvent se penser qu'avec leur concours, il faudra rechercher si, et dans quelle mesure, elles nous autorisent à affirmer leur réalité objective; et si, par exemple, de ce que je pense les choses suivant le rapport absolu de *substance* ou de *causalité* (catégorie), je suis autorisé à affirmer la réalité de ce rapport; ou bien, si, de ce que je pense l'*infini*, l'*être parfait* (idée), il m'est permis d'en conclure la réalité de son existence. Ce sont là les traits essentiels de la philosophie de Kant.

L'on sait à quel résultat le conduisirent ses recherches. Suivant Kant, les catégories ont une signification objective, et les phénomènes existent et se produisent comme nous les pensons. Mais, bien que les catégories n'existent que pour les phénomènes et qu'elles n'aient d'autre application,

ni d'autre raison d'être, il n'y a entre elles et les phénomènes aucune relation de nature ni de substance; ce qui fait que le principe même de ces phénomènes nous échappe et demeure comme un objet, un monde transcendant auquel nous ne pouvons atteindre.

Quant aux idées, Kant leur refuse toute réalité objective, et il se fonde principalement sur ce qu'il n'y a aucun être, aucun objet dans l'expérience interne ou externe qui leur corresponde. Il fallait cependant expliquer la raison de leur présence dans l'intelligence. A cet égard, les idées n'auraient, suivant lui, d'autre fonction que d'élever à une plus haute généralisation la matière fournie par l'expérience et déjà élaborée par les catégories, et à envelopper, avec cette matière, les catégories elles-mêmes dans une plus large et dernière unité. Et ainsi, au fond, les idées ne rempliraient, comme les catégories, qu'une fonction purement logique et subjective. Comme les catégories, elles classeraient, elles ordonneraient les êtres, elles leur imprimeraient une certaine forme générale, mais elles n'auraient aucun rapport réel et objectif avec eux; de telle sorte que, lorsque nous pensons une *finalité absolue,* par exemple, et que nous faisons usage de cette notion dans l'explication des phénomènes, nous établissons bien un certain rapport, une certaine unité logique entre eux, mais nous ne sommes nullement fondés à affirmer ni la réalité objective de ce rapport dans les phénomènes, ni la réalité objective de la loi elle-même.

Les recherches de Kant, par cela même qu'elles posaient le problème philosophique d'une manière plus nette et plus décisive, et qu'elles étaient l'œuvre d'une connais-

sance plus complète et plus profonde du mécanisme de l'intelligence, plaçaient la pensée dans l'alternative de déclarer son impuissance, et de proclamer d'une manière définitive et absolue l'impossibilité de la science; ou bien, de franchir la barrière que Kant lui avait posée, et de chercher la science dans la voie même qu'il semblait lui avoir à jamais fermée, c'est-à-dire dans l'idéalisme. Et, en effet, la philosophie kantienne emprisonne la pensée dans un réseau de formes, *catégories, concepts, idées,* d'où elle ne peut sortir; formes qui règlent et déterminent, à tous les degrés de la connaissance, d'une manière invariable et absolue, son activité. Kant distingue, il est vrai, les *catégories* et les *idées,* et il semble, par cette distinction, avoir justifié et assuré une partie de la connaissance, la connaissance des phénomènes, et indiqué, en même temps, la possibilité de trouver la solution du problème de la science dans une autre direction que dans l'idéalisme. Mais d'abord, en refusant toute application objective aux idées, Kant frappait, du même coup, la connaissance absolue par les idées et la connaissance relative par les catégories. Car toute connaissance relative repose sur une connaissance absolue; et, en niant la réalité de celle-ci, l'on nie, du même coup, la réalité de la première. Ainsi, si l'on supprime, par exemple, la réalité d'une force et d'une finalité absolues, l'on supprimera, par cela même, la réalité de toute force et de toute finalité relatives.

En outre, cette distinction des lois de la pensée en *catégories* et en *idées* est tout à fait arbitraire et artificielle. Suivant Kant, les catégories diffèrent des idées parce que, d'une part, elles s'appliquent à un autre ordre d'existences

que les idées, c'est-à-dire aux existences phénoménales et finies, tandis que les idées ont une application transcendante, et que, d'autre part, elles trouvent dans l'expérience un objet qui leur correspond, tandis que l'expérience, quelque riche et quelque complète qu'elle soit, n'est jamais adéquate à l'idée.

Nous ferons d'abord remarquer, à ce sujet, que la différence de leur application n'amène pas entre les catégories et les idées une différence de nature. Car, si on les considère en elles-mêmes, on verra que les unes comme les autres sont des formes absolues de la pensée, et qu'à ce titre elles sont complétement identiques. Elles peuvent avoir, il est vrai, une signification différente, mais une telle différence n'entraîne pas une différence de nature. Car cette différence existe dans la sphère et dans les limites des idées elles-mêmes, et cependant on ne dit pas que deux idées, les idées du bien et du vrai, par exemple, diffèrent par nature, parce qu'elles ne signifient pas la même chose. Par la même raison la *catégorie de substance* ne différera pas de l'*idée* de l'*être infini,* bien qu'elle exprime un objet ou une détermination différente. Toute notion a une application distincte, parce qu'elle a une signification distincte, et elle a une signification distincte, parce qu'elle exprime une des faces, un des états ou modes de l'existence. Mais, en tant que notion, elle est parfaitement identique à toute autre notion.

Enfin, ce n'est pas non plus la correspondance de la catégorie et de l'objet qui peut établir une distinction entre les catégories et les idées. Car d'abord, ou les catégories sont des lois primitives et nécessaires de la pensée, et, en ce

cas, elles ont une valeur et un sens propre et intrinsèque, ou bien elles sont le produit de l'expérience, et, en ce cas, ce ne sont pas des lois de la pensée, et, au lieu de régler et de dominer l'expérience, elles sont réglées et dominées par elle. Mais ce n'est pas là l'opinion de Kant. Elles ont donc un sens propre, indépendant de toute expérience et antérieur à toute application au monde des phénomènes. S'il en est ainsi, il y aura entre les catégories et les idées une parfaite égalité. Il faudra admettre, en effet, qu'une catégorie (la catégorie de cause ou de substance par exemple) a une valeur déterminée, non pas parce qu'il y a à côté et en face d'elle telle cause ou telle substance phénoménale, mais par sa vertu et son énergie propres, de telle façon que, lors même qu'on supprimerait cette cause et cette substance, elle n'en conserverait pas moins sa nature essentielle et primitive. Or, l'idée se trouve exactement dans les mêmes conditions. Car une idée est ce qu'elle est par elle-même, elle tire sa valeur de sa propre essence, et elle n'a nullement besoin d'être justifiée par l'expérience. Et d'ailleurs la catégorie ne saurait pas plus que l'idée trouver sa justification dans l'expérience. Car il n'y a pas plus d'équation possible entre la catégorie et le phénomène auquel elle s'applique, qu'entre l'idée et son objet. Quand je pense la cause, la substance, l'unité relativement à tel phénomène, ou à un ensemble de phénomènes, il y a là un élément nouveau que j'ajoute à l'expérience, mais que je ne retrouve nullement dans elle. J'aurai beau modifier, étendre, combiner, tourmenter les données de l'expérience, tout ce que j'en tirerai ce seront des phénomènes qui se succèdent et qui s'agglomèrent, suivant une cer-

taine loi, mais jamais la loi elle-même. Que si l'on dit qu'au moins la catégorie trouve hors d'elle quelque chose qui lui ressemble, bien qu'imparfaitement, dans l'expérience, tandis que pour l'idée de l'*être parfait,* ou de la *cause absolue* par exemple, il n'y a rien qui leur corresponde, nous répondrons qu'il y a sur ce point aussi une parité complète. Car le phénomène se comporte à l'égard de la catégorie de causalité comme le fini à l'égard de l'idée de l'infini, et l'on peut dire que, de même que le phénomène n'exprime qu'imparfaitement la catégorie, de même le monde et les choses finies ne sont qu'une image imparfaite de l'être infini.

Ainsi les catégories et les idées se confondent, et elles sont les unes comme les autres, des formes, des notions sous lesquelles la pensée pense les choses, leurs modes et leurs déterminations diverses, et, par conséquent, la distinction de Kant ne saurait être admise.

Envisagée de cette manière, la philosophie de Kant aboutit à la négation absolue de toute connaissance objective, et se réduit à une sorte de construction, moitié rationnelle, moitié arbitraire et empirique des formes de la pensée. A cet égard, elle est loin de satisfaire aux besoins réels et profonds de la science, et elle semble, au contraire, devoir frapper d'impuissance la pensée, et dans la pensée toute activité intellectuelle. Quel intérêt peut, en effet, avoir la connaissance si la réalité lui échappe, et si elle est condamnée à tourner éternellement dans le cercle des phénomènes et des existences finies, lesquels perdent eux-mêmes toute signification et toute valeur par cela même qu'on en ignore la raison et le principe? Et que devient la science si

elle ne donne pour résultat que des formes vides et stériles, en face desquelles on pose ou, pour mieux dire, on pressent un monde qu'on ne peut atteindre, et qui est tellement placé au-dessus des lois de l'intelligence qu'il ne saurait y avoir entre lui et l'intelligence aucun rapport interne et substantiel?

Cependant, à côté de ce résultat purement négatif, il y a dans la philosophie de Kant des germes si féconds, des vues si larges et si riches, et une intuition si profonde de la science, qu'elle était destinée à susciter un grand et nouveau mouvement.

Et d'abord c'est Kant qui, le premier dans les temps modernes, a ramené d'une manière décisive l'idéalisme sur le terrain de l'ontologie, et provoqué par là, pour la première fois depuis Platon, une nouvelle recherche sur la nature et l'essence des idées. Car les philosophes idéalistes du dix-septième siècle n'avaient pas posé le problème d'une manière aussi précise et aussi complète.

On peut dire, en effet, que Descartes n'a connu et étudié que deux idées, l'idée de l'*infini* et l'idée de l'*étendue*, et quant au problème général des idées, ou il ne l'a pas connu, ou il n'a pas osé l'aborder. Malebranche et Leibnitz se sont eux aussi bornés à quelques propositions générales, ou bien ils se sont livrés à des recherches partielles, qui ne reproduisent que des points de vue isolés de la philosophie platonicienne, et ils sont loin d'avoir étudié l'idée sous tous ses aspects et dans la pensée et dans l'être, et dans les rapports soit des idées entre elles, soit des idées aux choses, au fini et à l'infini, à la nature et à l'esprit. Quant à Spinoza, les idées tiennent une plus grande place

dans son système. Car il y pose en principe avec Platon, qu'il y a une parfaite correspondance entre les idées et les choses « *ordo et connexio idearum est ordo et cônnexio rerum.* » Mais Spinoza n'a fait, lui aussi, qu'une application incomplète de ce principe, et il n'a montré cet ordre et cette coïncidance de l'idée et de la réalité que d'une manière arbitraire et extérieure[1].

Mais Kant, en partant de ce principe que toute connaissance repose sur une forme primitive de la pensée, fut conduit à suivre la pensée dans toutes ses applications et dans toutes les sphères de son activité, et à fixer pour chacune d'elles l'élément essentiel qui la règle et la détermine. De là ces nombreuses recherches qui embrassent le cercle entier des connaissances, la métaphysique, la morale, la nature, la religion, le droit, l'art, où tous les problèmes se trouvent soulevés et débattus, et où Kant s'efforce toujours de saisir les lois invariables et absolues de l'intelligence.

Ainsi, par l'universalité de ces investigations et par l'unité du principe et de la méthode qui le dirigeait, Kant réveillait le besoin de l'universalité et de l'unité de la science et de l'organisation interne de ses parties. En d'autres termes, l'idéalisme posé comme fondement et comme condition de la connaissance, l'unité de la science et de la méthode, voilà le côté positif et vraiment fécond de la philosophie de Kant, et c'est par ce côté qu'elle se rattache au mouvement ultérieur de la philosophie allemande.

[1] Voyez sur ce point plus bas, chap. III, § 1; chap. IV, § 5.

L'on peut dire, en effet, qu'en Allemagne les différents systèmes qui se sont succédé n'ont fait que transformer peu à peu l'idée, l'arracher, si l'on peut ainsi s'exprimer, à son existence purement formelle et subjective, la transporter dans les choses et l'élever enfin à sa plus haute puissance, en absorbant dans l'idée l'être et la pensée, l'expérience et la raison, l'histoire et la science. C'est là à la fois l'unité et la différence du développement de la philosophie allemande. L'unité est dans le principe qui la dirige, c'est-à-dire dans l'idée considérée comme condition absolue de la connaissance; la différence est dans les degrés qu'elle parcourt avant de proclamer l'idée comme principe absolu des choses. Kant et Hegel forment les limites extrêmes, Fichte et Schelling le milieu de ce mouvement.

Cependant les germes de cette transformation se trouvent dans Kant lui-même. Et, en effet, bien que sa philosophie fasse une large part à l'expérience, et qu'elle la considère comme la condition de l'exercice de l'intelligence, et comme le seul moyen de vérifier la valeur objective de ses lois, la pensée y conserve sa supériorité sur l'expérience, et, loin de recevoir d'elle ses lois, elle les lui impose, de telle sorte qu'elle façonne et s'assimile les phénomènes, et que ceux-ci ne peuvent arriver jusqu'à elle qu'à travers ses formes et ses lois.

En outre, l'acte transcendant et synthétique de la conscience, *je pense,* y est présenté comme la condition essentielle et, pour ainsi dire, comme le *substratum* de toute connaissance, et comme faisant l'unité de la conscience et de tous ses éléments, de ses aperceptions internes ou ex-

ternes, des catégories et des idées, ainsi que des matériaux fournis par l'expérience.

Or, si telle est l'action que la pensée exerce sur les choses, qu'elle les transforme par son contact, les lois de la pensée ne sont pas des éléments vides et inertes, mais des puissances, des forces qui s'assujettissent les phénomènes, les forment ou, pour mieux dire, les produisent et les font à leur image. Si, d'un autre côté, l'intelligence et ses divers modes d'activité ont leur point central dans cette unité profonde de la conscience et du *moi*, dont la forme la plus élevée est l'acte synthétique de la pensée, ce sera du moi que jailliront et l'intelligence et ses facultés, et partant ce monde extérieur et objectif auquel elles s'appliquent et qu'elles s'approprient.

Tel est le passage de la théorie de Kant à la théorie de Fichte. En pressant les conséquences des prémisses posées par Kant, Fichte fut naturellement amené à substituer à des rapports purement logiques entre la pensée et les choses, des rapports réels et ontologiques, et à rechercher le fondement et la raison dernière de ces termes, ainsi que de leur rapport. Par là Fichte replaçait la philosophie sur son terrain naturel, terrain qui est déterminé par son idée même, et au regard duquel toute autre recherche n'est qu'une préparation ou un instrument. Or, une fois que la philosophie est ramenée dans le champ de l'ontologie et de la métaphysique, le problème qu'elle se pose nécessairement d'une manière plus ou moins explicite, plus ou moins complète, est celui de l'unité de la science. On pourra varier la forme du problème, on pourra le mutiler et n'en examiner qu'une partie, mais il y aura toujours, au fond,

un seul et même problème général qui enveloppe tous les autres, et qu'il faudra tôt ou tard aborder, si l'on veut achever et asseoir sur des bases solides l'édifice de la connaissance. On pourra, sans doute, isoler l'âme, Dieu, la nature, et étudier séparément leurs propriétés, leurs caractères et leur essence, mais il est évident que ni la science de l'âme, ni celle de Dieu, ni celle de la nature, ne seront achevées que lorsqu'on se sera élevé à un principe supérieur qui en explique les différences et les rapports. Par conséquent, rendre raison des différences et des oppositions qui se manifestent à tous les degrés de l'existence, et concilier ces oppositions à l'aide d'un principe supérieur, tel est l'éternel problème de la raison, problème qui gît au fond de tous les autres, et que l'intelligence se pose sous cette forme directe et générale, lorsqu'elle arrive à la libre et entière possession d'elle-même [1].

Tel est aussi le problème que s'est posé la philosophie allemande depuis Fichte jusqu'à Hegel et qu'elle s'est efforcée de résoudre par des méthodes à la fois plus larges et plus sévères que celles que la philosophie avait employées jusqu'alors.

Suivant Fichte, c'est dans le *moi* que réside l'unité des choses. Que le *moi* soit posé et toutes les choses seront posées en même temps; qu'il soit supprimé, et toutes les choses, le *moi* et le *non-moi*, l'âme et le corps, la nature et l'esprit disparaîtront avec lui. Mais si tout est donné avec le *moi*, tout est dans le *moi*, et il n'y a rien hors de lui qu'il ne puisse retrouver en lui et dans les profondeurs

[1] Conf. chap. III, § 1, et chap. IV, § 5.

de sa nature. Car les choses qui ne seraient pas primitivement dans le moi, celui-ci ne saurait les connaître, ou, pour mieux dire, elles n'existeraient pas pour lui. En ce cas, elles ne concernent point le moi et ne peuvent être l'objet de la science.

S'il en est ainsi, si le moi est la condition de toutes choses, la position absolue du moi sera aussi le point de départ et le fondement de la connaissance philosophique. Le *moi se pose*, et *il se pose tel qu'il est*, et *il est tel qu'il se pose* « A=A » ; c'est là le premier principe de la philosophie de Fichte. Ce principe ne saurait se démontrer. C'est un postulat ou un axiome qui ne doit pas être justifié, parce qu'il se justifie lui-même et qu'il justifie et explique toutes choses. Cette première position du moi a lieu en vertu de son activité infinie, et elle contient le moi tout entier, la pensée et l'être, la forme et la matière de la connaissance. Mais cette position du moi, on ne doit pas se la représenter comme un mouvement indéfini du dedans au dehors, comme une activité qui aspire à une limite et qui ne l'atteint jamais. Car, en ce cas, le moi ne pouvant faire retour sur lui-même, tout serait en lui à l'état d'indétermination, ou, pour mieux dire, il n'y aurait pas de moi, et le moi ne se poserait point. Ainsi, le moi en se posant se pose par cela même une limite, un non-moi « A—A ». C'est là une condition absolue de son existence et de son activité.

Mais le moi c'est l'absolue et complète réalité, et le non-moi n'est posé qu'autant que le moi lui-même est posé, et il ne peut être posé hors de lui. Le non-moi est, par conséquent, une manière d'être du moi ; c'est le moi lui-même qui se dédouble en se posant, et qui, tout en demeurant

identique au fond même de son être, se montre sous ces deux aspects. Or, si le moi et le non-moi découlent d'un même principe, il doit y avoir un point où ils viennent coïncider et où toute différence est effacée, un point, en d'autres termes, où l'unité de leur forme correspond à l'unité de leur *contenu*. Ce point, Fichte le trouve dans la notion de la *limite* et de la *divisibilité* de la limite. Le moi et le non-moi, en s'opposant, ne se détruisent pas, mais ils se *limitent* réciproquement, et, par conséquent, la limite leur est commune à tous les deux. Mais par cela même qu'ils se limitent, ils sont divisibles, autrement ils ne se limiteraient point et il n'y aurait aucune distinction entre eux. Par conséquent, la notion de la *limite* réunit et la différence et l'unité du moi.

Ainsi, position absolue du moi, opposition du moi dans le non-moi, retour du moi à son unité dans la limite, thèse, analyse, ou antithèse et synthèse, voilà les principes fondamentaux de la *Doctrine de la science,* principes qui déterminent à la fois l'être et la forme ou la méthode[1].

Le troisième principe, en même temps qu'il réunit les deux premiers, renferme une nouvelle antithèse qui détermine la division de la science. Et, en effet, la possibilité de la division de la science dépend de la possibilité de la division et de la limitation de son contenu, c'est-à-dire ici du moi et du non-moi. Or, ou le moi pose le non-moi comme limité par le moi, ou il se pose comme limité par le non-moi; en d'autres termes, ou le moi se pose comme une activité libre et indépendante, qui recule et franchit la

[1] Conf. plus bas, chap. III, § 3, et chap. IV, § 5.

limite, ou comme une activité qui la subit et ne peut s'en affranchir; là le moi est une activité *pratique,* ici une activité *théorétique.*

Fichte s'applique ensuite à déduire des principes précédents, et toujours suivant la même méthode, la matière de la connaissance, c'est-à-dire les lois de la pensée ou les catégories, le monde extérieur et enfin les différentes facultés du moi. Parmi ces facultés, la plus haute est la *conscience de soi;* les autres facultés, telles que l'imagination, le sentiment, l'entendement, ne répondent qu'à un rapport limité et partiel du moi et du non-moi. Dans la *conscience de soi,* ces rapports se trouvent ramenés à leur plus haute expression et à leur unité. Le moi, qui s'est élevé à ce degré de l'existence, n'est plus ce moi primitif où tout est encore à l'état d'indétermination et d'enveloppement, mais un moi qui s'est déterminé lui-même et qui, en parcourant le cercle de ses déterminations, est entré en possession de sa nature, et s'aperçoit comme principe déterminant et déterminé, infini et fini, tout à la fois.

Cependant, bien que dans la *conscience de soi* le moi s'aperçoive comme principe générateur de lui-même et de son contraire, il ne peut s'affranchir de ce dernier, et quelque effort qu'il fasse, il se trouve toujours en présence d'un objet qui se distingue de lui et qui le limite. C'est là ce qui amène le passage de l'activité *spéculative* à l'activité *pratique* du moi, activité qui doit réaliser son absolue unité.

Le moi se pose, et, en se posant, il pose un obstacle, un achoppement qui est la condition de la représentation interne et de la conscience. Mais il y a au fond du moi un effort, une tendance qui le pousse à franchir la limite et à

la placer là où s'arrête son activité infinie. L'on peut même dire que le moi n'est autre chose que cette activité infinie qui pose et enlève incessamment la limite, qui la pose pour se donner la conscience, et qui l'enlève pour atteindre à son absolue unité.

Ainsi, le moi flotte en deçà et au delà de la limite. En deçà il est fini, au delà il est infini. Le point placé au delà de la limite apparaît comme un idéal auquel le moi aspire, comme un monde qui *doit* être et qui serait si le non-moi n'était pas. Or, cet idéal *doit*, mais ne peut jamais être réalisé. Ce *devoir* et cette impuissance sont la marque de notre infinité; ils constituent le point culminant de l'existence du moi; ils sont la condition de cette activité, de cette tendance infinie où se trouvent conciliés le moi et le non-moi, le sujet et l'objet, la vie spéculative et la vie pratique.

Tels sont les traits les plus saillants de la philosophie de Fichte[1].

Si maintenant nous la rapprochons de celle de Kant, nous verrons qu'elle rétablissait l'unité de l'intelligence que Kant avait brisée par sa division de la raison, en raison spéculative et en raison pratique. Ensuite elle s'efforçait, à l'aide d'une méthode sévère, de déduire les unes des autres les différentes parties de la connaissance, et par là elle faisait de plus en plus sentir le besoin et la possibilité d'organiser la science d'après les rapports internes de ses parties. Enfin, en proclamant le moi comme principe de la pensée et de l'être, elle provoquait des re-

[1] Conf. pour l'intelligence de la théorie de Fichte *Philosophie de l'Esprit*, et plus bas, chap. IV, § 2, et chap. VI.

cherches plus profondes sur la nature et les lois de la pensée et sur leurs rapports avec les choses, et préparait la voie à la *philosophie de l'Esprit* de Hegel.

Mais, malgré ces avantages, elle était loin de satisfaire à toutes les conditions et à tous les besoins de la science.

Et d'abord, ses déductions ne pénètrent pas assez avant dans la nature des choses, de sorte que l'on ne voit ni pourquoi, ni comment se produisent les oppositions et le passage d'un terme à l'autre[1]. On voit bien, en effet, que le non-moi est une condition de la conscience, mais l'on ne voit pas comment il sort nécessairement de la position du moi. Le non-moi est, c'est vrai, contenu dans la notion même du moi, mais c'est là un point que Fichte n'a pas démontré, parce qu'il ne s'était pas encore élevé à cette méthode qui dégage de la notion d'une chose sa différence et son unité. Aussi sa méthode est-elle plutôt un procédé accidentel et extérieur que la forme même de l'objet de la connaissance. C'est ce qui explique pourquoi Fichte ramène toutes les oppositions à l'opposition du moi et du non-moi, du sujet et de l'objet, tandis que la contradiction existe dans le non-moi et dans la nature pris séparément. Qu'est-ce qu'ensuite le moi? Est-ce une notion ou une force? Et quelle est cette nécessité intérieure qui amène sa position absolue? Comment, en vertu de quelle loi le moi se développe-t-il, et s'élève-t-il à cet état où il franchit les limites de la conscience et rentre dans l'unité de son être et de son activité? C'est ce que Fichte n'a pas déterminé avec précision. De plus, ou le moi, dont Fichte a voulu définir la nature et l'essence, est un moi relatif,

[1] Conf. plus bas, chap. III, § 3, et chap. IV, § 5.

contingent et fini, et, en ce cas, l'absolu, l'infini et l'unité de la science et de l'être nous échappent, ou bien c'est le moi absolu. Mais alors cette tendance, cet effort indéfini du moi pour atteindre l'absolu est inexplicable. Et c'est là cependant le point essentiel et décisif du système. Et puis, qu'est-ce que cette activité supérieure à la conscience? Pense-t-elle? et comment pense-t-elle? Et, d'un autre côté, qu'est-ce que cet idéal auquel le moi aspire? Est-il dans le moi ou bien hors du moi? S'il est dans le moi, il doit y avoir un point où cette aspiration cesse par cela même. S'il est hors du moi, nous retombons dans la difficulté que nous venons de signaler, à savoir, que ce n'est pas du moi absolu, mais d'un moi relatif et fini qu'il est ici question. Enfin, quel est le rapport du moi et de la nature? Et comment les lois de la pensée se retrouvent-elles dans le monde des corps? C'est là aussi un point que ce système n'éclaircit point.

Si maintenant nous considérons la philosophie de Fichte dans son résultat général et décisif, nous verrons que, bien qu'elle marque, ainsi que nous l'avons déjà fait observer, un progrès sur celle de Kant, à cause de son unité et de sa forme plus systématique, et par l'effort qu'y fait la pensée pour donner à ses lois un sens objectif et absolu, elle ne sort pas au fond des limites de l'idéalisme subjectif. Qu'est-ce qu'en effet ce monde idéal, qui sollicite l'activité du moi et qui l'élève, en quelque sorte, au-dessus de lui-même? C'est la *chose en soi*, le *noumène* de Kant, c'est cet objet transcendant que le moi ne peut atteindre, qui recule indéfiniment devant lui, ou qui, pour parler avec plus de précision, lui échappe complétement.

Telles sont les lacunes que présente la doctrine de Fichte et que Schelling s'efforça de faire disparaître.

Au moi de Fichte, Schelling substitua l'*Absolu,* à la forme démonstrative de la science, l'*intuition intellectuelle.*

Suivant Schelling, le monde est l'œuvre de la raison. Tout est dans la raison et il n'y a rien hors d'elle. La raison n'est pas un idéal auquel le monde aspire et qui recule éternellement devant lui, mais elle est immanente au monde, et le monde est le théâtre où elle vit et se manifeste.

Si la raison est dans le monde, son unité fait l'unité même du monde, et elle doit se retrouver au fond de toutes choses, dans toutes les sphères de l'existence, dans la nature et dans l'esprit.

Si l'on part de la nature ou du réel pour arriver à l'esprit, on fera celui-ci à l'image de la nature, *Philosophie de la nature.* Si l'on part de l'esprit ou de l'idéal pour arriver à la nature, on fera celle-ci à l'image de l'esprit, *Idéalisme.* Mais ce ne sont là que deux aspects incomplets de l'existence, et leur relation et le passage de l'un à l'autre prouvent qu'ils ont un principe commun où ils viennent coïncider et se confondre. Ce principe c'est l'*Absolu,* et la connaissance de ce principe constitue la *Philosophie de l'absolu.*

L'*Absolu* n'est ni le sujet ni l'objet, ni l'idéal ni le réel, mais il est tous les deux à la fois, ou, pour mieux dire, tout en étant tous les deux, il leur est supérieur. C'est l'unité où viennent disparaître toute différence et toute opposition, c'est l'identité et l'indifférence absolues. Si tel est l'Absolu, il ne peut être saisi par la conscience, ni par la pensée discursive, mais par un acte transcendant

de la pensée, par une *intuition intellectuelle.* Comme dans cet acte l'intelligence s'identifie à l'essence éternelle des choses, non-seulement elle y connaît, mais elle y crée et y produit librement son objet; l'intuition intellectuelle est donc en même temps une *production*[1].

L'Absolu se sépare de lui-même et de son unité pour engendrer le monde et l'infinie variété des existences. Il se développe sur deux lignes parallèles et opposées, l'idéal et le réel, la pensée et la nature; mais la nature et la pensée ne sont que deux prédicats ou deux *facteurs* de l'absolu. A ce titre ils ne diffèrent pas par la qualité, mais seulement par la *quantité.* L'Absolu fait l'équilibre de tous les deux, et c'est la cessation de cet équilibre qui amène leur différence. A chaque degré de son développement, l'Absolu se partage en deux éléments opposés et s'arrête pour ramener ces éléments à leur unité. Chaque degré est une *puissance* (unité) dont ces éléments forment les deux facteurs (différence). C'est là la vie, c'est là le mouvement de l'Absolu. Ce mouvement se reproduit dans toutes les sphères de l'existence, dans la composition de la matière comme dans la constitution de l'esprit, dans le système solaire comme dans l'organisme social. Partout la différence et partout l'identité, partout dans l'être une tendance à se diviser, partout un principe qui l'enchaîne à l'unité.

Cependant tous ces mouvements partiels sont comme enveloppés dans un mouvement général qui élève l'Absolu de puissance en puissance jusqu'à sa plus haute existence, où s'opèrent la conciliation absolue et l'absolue identification des choses.

[1] Voy. plus bas, chap. III, § 2.

C'est l'art qui achève et couronne ce mouvement. Si l'on considère les conditions de l'art, on verra qu'en lui viennent expirer toutes les contradictions, les contradictions du moi (activité avec conscience) et du non-moi (activité sans conscience), de l'idéal et du réel, de l'infini et du fini, de la liberté et de la nécessité, de la nature et de l'esprit. L'œuvre d'art est la résultante de tous ces éléments divers, elle est comme le lieu où ils viennent se fondre et s'harmoniser[1].

Le point de départ d'une œuvre d'art, c'est le sentiment de la contradiction et le besoin de la concilier, et la satisfaction de ce besoin c'est la réalisation de l'œuvre.

Ainsi, par exemple, une œuvre d'art doit repousser toute fin étrangère à elle-même, l'utile, la jouissance sensible, elle doit même s'élever, à cet égard, au-dessus de la science qui poursuit un but hors d'elle; elle doit, en d'autres termes, se prendre elle-même pour objet et pour fin, ce qui constitue la plus haute liberté. Mais elle est, en même temps, soumise à certaines conditions, soit aux conditions extérieures qui appartiennent à la technique de l'art, soit aux conditions internes qui forment l'essence même du principe que l'art est appelé à manifester. Par là, la nécessité vient s'ajouter à la liberté.

De plus, il faut que l'œuvre d'art porte une marque visible de l'intelligence, d'une activité qui l'a produite avec conscience, c'est-à-dire du moi. Car l'arrangement, la symétrie, l'organisation des parties, ne suffisent pas pour constituer une œuvre d'art, puisque dans ce cas il faudrait

[1] Conf. sur l'art plus bas, chap. III, § 2, et chap. VI.

considérer comme telle les produits de la nature organique. Et cependant, pour que l'œuvre puisse s'accomplir, il faut que le moi et la conscience se combinent avec un élément obscur et indéfini, avec un principe que l'artiste ignore, dont il subit à son insu l'influence et qui se déroberait à ses regards s'il voulait lui imprimer la forme claire de la pensée réfléchie; il faut, en un mot, qu'il se combine avec un non-moi. Des considérations analogues montreraient la connexion des deux termes opposés des autres contradictions dans l'œuvre d'art.

L'esprit où cette contradiction, cette lutte, ainsi que le besoin de l'apaiser se produit, est le *génie,* et l'intuition du génie est l'acte suprême de la pensée et son œuvre la plus achevée.

Il suit de là que la philosophie de l'absolu, qui a pour objet de suivre et de saisir l'absolu à tous les degrés de son existence, doit aboutir à la philosophie de l'art, et poursuivre dans l'art, dans ses conditions, ses développements et sa destination, dans son histoire et dans son essence, en un mot, la solution du problème de la science.

La philosophie de l'absolu, comme on peut le voir par cette rapide esquisse, posait une formule plus large que celle de Fichte, et elle s'efforçait d'y faire rentrer la réalité et la vie du monde, la nature, l'histoire, la religion et l'art. De là des points de vue nouveaux et plus profonds, répandus avec profusion dans chaque branche de la connaissance, et, en même temps, une systématisation, sinon plus sévère, du moins plus large, de la science. Mais elle était, elle aussi, sujette à de graves objections.

Un des reproches que l'on a adressés à la doctrine de

Schelling, c'est de n'avoir qu'une méthode superficielle et extérieure, ou, pour mieux dire, de n'avoir pas de méthode. On peut même dire, qu'à cet égard, elle fait reculer la philosophie au delà du point où l'avaient conduite les travaux de Kant et de Fichte. Et quand on se place, comme Schelling, au point de vue de l'unité de la connaissance et de l'être, ce reproche n'atteint pas seulement la forme, mais le fond et la matière de la connaissance; car la forme et la matière sont ici inséparables[1].

En effet, le mouvement de l'Absolu s'accomplit à travers des oppositions, et par le passage d'un terme à l'autre, et d'une puissance à une puissance supérieure. Or, il est évident qu'un tel mouvement n'est qu'une suite de déductions; car, passer rationnellement d'un terme à un autre, c'est dégager un terme qui est virtuellement contenu dans un autre, et c'est là déduire. C'est donc la déduction et la démonstration qu'emploie Schelling; et cependant il place à côté de la déduction l'*intuition intellectuelle* qu'il présente comme le seul organe de la science.

Laquelle des deux méthodes a-t-il réellement suivie? Est-ce la méthode déductive? Mais alors, que devient l'intuition intellectuelle? Ou bien, a-t-il procédé par voie démonstrative, tout en croyant connaître par intuition? Mais cela reviendrait à dire qu'il a suivi une méthode au hasard et à son insu.

Faudra-t-il dire qu'il a employé à la fois l'intuition et la démonstration? Mais alors, on sera embarrassé pour déterminer à laquelle des deux appartient la connaissance de

[1] Conf. chap. III, § 1; chap. IV, § 5.

l'Absolu. Dira-t-on, par exemple, que l'intuition donne l'unité, et la déduction la différence? Mais il est aisé de faire voir que la déduction suffit, à elle seule, pour saisir l'unité et la différence tout à la fois. Car dans l'acte de la déduction se trouvent nécessairement compris deux termes, dont l'un est tiré de l'autre, en même temps que le rapport qui fait leur unité.

Du reste, l'on ne sait pas trop ce que Schelling entend par intuition intellectuelle. Est-ce, en effet, un acte de la pensée qui tombe dans le temps et dans l'espace? Mais alors elle ne saurait saisir l'Absolu. Ou bien, est-ce un acte de la pensée, qui, en identifiant celle-ci à l'Absolu, l'affranchit de tout élément relatif et fini? En ce cas, il faudrait pouvoir montrer comment cet acte s'accomplit. Car la nécessité objective est le caractère et la condition essentiels de la science. Nous voulons dire, en d'autres termes, que ce qui constate la réalité de la connaissance, c'est sa signification générale, qui fait qu'elle peut être enseignée et imposée à l'intelligence. Or, on ne peut ni enseigner, ni imposer l'intuition intellectuelle, ce qui prouve qu'elle est plutôt un état subjectif et accidentel qu'une forme générale, objective et nécessaire de la pensée[1].

Enfin, si l'intuition intellectuelle est la forme, ou l'acte de la pensée qui correspond à l'absolu, quel sera l'acte de la pensée qui correspond au relatif? Et comme la science doit expliquer l'absolu et le relatif ainsi que leurs rapports, il faudra qu'elle explique aussi les deux méthodes et leur

[1] Conf. plus haut, § 3, et chap. III, § 4.

rapport, ce qui revient à dire qu'elle doit trouver une méthode absolue qui les embrasse toutes les deux.

Si maintenant de la méthode nous passons à la doctrine elle-même, nous y rencontrerons les mêmes défauts, la même absence de précision dans l'explication de ses points essentiels, la même indétermination dans la pensée et l'expression.

Et d'abord, qu'est-ce que l'Absolu de Schelling? Quand on dit que l'Absolu est ou la nature, ou la substance, ou le moi, ou la pensée, l'on énonce un principe déterminé. L'Absolu de Schelling est-il le moi, ou la substance, ou bien la pensée? C'est ce qu'on ne saurait dire, ou plutôt on pourrait dire qu'il est toutes ces choses à la fois, non pas en ce sens, que l'Absolu se trouve comme élément essentiel au fond de tous les êtres, mais en ce sens, qu'à quelque degré de l'existence qu'on le prenne, il est absolument identique à lui-même. Et, en effet, s'il n'y a entre les choses, comme le prétend Schelling, qu'une différence *quantitative*, l'esprit et la nature, et dans la nature et dans l'esprit, chacune de leurs évolutions seront complétement identiques, de sorte que, soit que vous preniez l'esprit ou la nature, ou l'une quelconque de leurs évolutions, vous aurez toujours l'Absolu. Mais alors, où est l'Absolu? Et quelle est la raison, la nécessité de ses évolutions?

Ensuite, par cela même que la méthode de Schelling n'est qu'un procédé accidentel et subjectif, on voit plutôt la surface et l'enveloppe de l'Absolu que l'Absolu lui-même. Ainsi, l'on voit bien se produire des déterminations telles que l'électricité, l'attraction, la répulsion, le magnétisme, et, à côté de la nature, l'esprit. Mais, pourquoi ces détermi-

nations se produisent-elles? Quelle est la raison, la nécessité intérieure qui les amène et les dispose ainsi? C'est ce qu'on ne démontre pas.

Et ces défauts, qu'on rencontre à tous les degrés du système, apparaissent, d'une manière bien plus visible encore, dans sa plus haute détermination.

Si l'art constitue, en effet, la forme la plus parfaite de l'Absolu, et donne la solution définitive du problème philosophique, l'art sera supérieur à la science. Voilà donc l'intelligence, la réflexion, et partant la philosophie elle-même soumises et comme livrées au hasard de l'inspiration, souvent profonde, mais toujours obscure et accidentelle de la pensée poétique. Mais alors, comment expliquer la science? Car l'objet et l'essence de la science c'est la connaissance claire et réfléchie, et une telle connaissance vaut apparemment mieux qu'une pensée qui n'a pas conscience d'elle-même. Il faudra donc nier la suprématie de la science. Que devient en ce cas la philosophie, et partant le système de Schelling lui-même? Et puis, à côté de l'art, nous trouvons, dans ce système, la philosophie de l'art. Or, apparemment la philosophie de l'art a pour objet d'expliquer l'art, c'est-à-dire de pénétrer par la pensée dans son essence, de dégager le sens intime caché dans ses œuvres, sens qui s'était dérobé à la vue de l'artiste; il a pour objet, en un mot, d'élever l'art au-dessus de lui-même, en le transportant dans la sphère de la conscience, de la pensée et de la liberté absolues.

Ainsi la conclusion de ce système définit, d'une manière exacte, le système tout entier. Nous voulons dire, que ce système est plutôt une œuvre d'art qu'une œuvre vraiment

scientifique, qu'il est plutôt le produit de la jeunesse que de la maturité de la pensée, d'une vive et riche imagination que de cette intuition profonde et réfléchie, qui est le résultat des procédés sévères de la science.

Si maintenant nous cherchons dans ces directions, dans ces tentatives diverses de la philosophie allemande, une tendance et un élément commun, nous verrons que toutes obéissent à une même impulsion, que toutes se concentrent sur un seul et même point, la pensée et l'idée. Les catégories de Kant, le moi de Fichte, l'absolu de Schelling, c'est au fond toujours la pensée, qui s'efforce de saisir, par des voies différentes, dans son activité, dans ses lois et son essence, c'est-à-dire, dans l'idée, les lois et l'essence des choses. Mais c'est encore une pensée timide et enveloppée, une pensée qui n'a pas la libre et pleine possession d'elle-même, qui se cherche, pour ainsi dire, et ne se retrouve pas dans ses propres produits. Faire franchir à la pensée ce dernier degré, s'en emparer d'une main ferme, la conduire, par une méthode sévère, à travers toutes les formes de l'existence, et en faire jaillir la vie et la nature intime des choses, c'est là ce que se propose la philosophie de Hegel.

CHAPITRE III.

§ 1.

ANTINOMIES DE KANT.

Un des points les plus importants de la philosophie critique est, suivant Hegel, la théorie des antinomies. De tout temps, les oppositions qui se manifestent dans les choses ont attiré l'attention des philosophes. La dialectique des

anciens et le scepticisme en général n'ont pas d'autre origine[1]. Mais jusqu'à Kant on n'avait saisi les oppositions que d'une manière extérieure, et l'on s'était borné à les juxtaposer accidentellement, sans rechercher quel est leur fondement, ni si elles ont un principe commun, et si elles sont liées par un rapport interne et nécessaire. C'est Kant qui, le premier, a établi ce principe que c'est l'intelligence qui se contredit elle-même, et que la contradiction n'est pas un acte, un état accidentel et apparent de la raison, mais qu'elle a sa racine dans son essence même. Par là, le sens et la direction de la philosophie moderne se trouvaient fixés, et celle-ci n'avait plus qu'à agrandir, féconder et compléter la pensée de Kant.

Et, en effet, Kant pose la contradiction, il en démontre la nécessité, mais il n'en donne pas la solution, ou, du moins, la solution qu'il en donne est-elle insuffisante, car elle se rattache au point de vue fondamental de sa doctrine, suivant lequel les idées n'ont qu'une valeur subjective, ce qui fait que la raison tombe dans ce qu'il appelle les *illusions dialectiques* toutes les fois qu'elle veut les transporter dans les choses, et en faire une application transcendante.

Mais, dire que les antinomies sont dans la raison et qu'elles ne sont pas dans les choses, ce n'est au fond que déplacer la difficulté, puisqu'il faudra ensuite expliquer la raison; et c'est là, aussi, le point essentiel du problème. Car, quoi qu'en dise Kant, c'est par la raison et dans la raison que nous connaissons les êtres. Les lois qu'elle contient sont éternelles et absolues, et les problèmes qu'elle

[1] Voy. plus bas, chap. IV, § 5.

soulève enveloppent tous les autres et se retrouvent, sous des formes diverses, à tous les degrés de la connaissance. D'ailleurs, en condamnant la raison, et en prétendant que la contradiction ne commence que là où la raison veut imposer ses lois aux choses, Kant faisait surgir une autre contradiction tout aussi insoluble, la contradiction de la raison et du *noumène*, de cet objet transcendant et inaccessible à l'intelligence.

Ajoutez, que Kant n'a fait qu'une application incomplète de ce principe, et qu'il n'a vu des antinomies que dans les idées qu'il appelle *cosmologiques*, tandis que l'antinomie se produit à tous les degrés de l'existence, et forme comme l'élément interne et vivant de tous les êtres. L'être et le non-être, l'unité et la multiplicité, l'attraction et la répulsion, la liberté et la nécessité, etc., sont des contradictions qui ont leur source dans la raison, tout aussi bien que la divisibilité et l'indivisibilité de la matière, la finité et l'infinité du monde (idées cosmologiques).

On peut donc dire que Kant n'a fait qu'énoncer un principe. Mais ce principe il fallait le mettre en œuvre, l'appliquer, en saisir le sens profond pour en faire sortir le système entier de la connaissance.

§ 2.

OBJET ET DÉFINITION DE LA SCIENCE.

Pour se rendre compte de l'importance de ce point, il faut d'abord se faire une notion claire et exacte de l'objet et de la fonction de la science en général, et de la philosophie en particulier, ainsi que des procédés, de l'instrument qu'elle emploie, c'est-à-dire de la méthode.

On tombe généralement d'accord sur l'objet de la science, et l'on admet sans difficulté que celui-là possède la science et la vraie connaissance, qui posséde les principes. Mais l'on s'en tient le plus souvent à une énonciation vague et indéterminée de cette vérité, et on ne recherche point d'une manière précise, ni ce que c'est que connaître les principes, et par les principes, ni quel est le résultat de cette connaissance, soit relativement à l'intelligence, soit relativement aux choses que l'intelligence connaît. Et cependant c'est là le point essentiel qu'il faut éclaircir, si l'on veut comprendre la nature et le rôle de la science, et surtout le sens et la portée de la philosophie hégélienne.

La notion de la science est une notion naturelle, objective et nécessaire, comme toute autre notion, comme la notion de la justice, du nombre, de la pesanteur, etc. Ce qu'on appelle le désir de connaître n'est qu'un mouvement, une aspiration de l'intelligence qui se tourne vers la vérité, stimulée qu'elle est par l'idée de la science; de telle sorte que du moment où l'on effacerait dans l'esprit cette idée, on supprimerait par cela même le désir de connaître. Il ne s'agit donc ici que de déterminer, et de mettre en lumière les caractères et les conditions essentielles de cette idée.

La notion de la science et la notion de la science absolue sont inséparables, ou, pour mieux dire, il n'y a là, en réalité, qu'une seule et même notion. Et, en effet, toute connaissance relative et finie cache, sous des formes diverses, et d'une manière plus ou moins visible, la connaissance infinie. L'on doit même dire qu'elle n'en est qu'un degré, une forme particulière, qu'elle s'y rattache par des liens intimes et nécessaires, et qu'elle y trouve sa justification

et son unité. Cela est si vrai, que toutes les intelligences obéissent involontairement à cette tendance naturelle de l'esprit. Et déjà ce désir vague, mais profond et ardent, de connaître et d'embrasser toutes choses, qui s'éveille en nous au début de notre vie intellectuelle, n'est que ce besoin encore obscur et indéfini, de la connaissance absolue, dont la vie scientifique est une réalisation successive et une satisfaction de plus en plus complète. Ce besoin est au fond de toutes les intelligences; et il n'y a, à cet égard, entre elles d'autres différences que celles qui naissent de la diversité de leur développement, et de leur application aux différents objets de la connaissance. Ce qui ne doit point nous étonner. Car cette diversité se rencontre chez tous les êtres, et elle est même une condition nécessaire de leur existence. Ainsi, tous les hommes possèdent virtuellement toutes les facultés et toutes les perfections, et ils ont tous une aptitude naturelle à remplir toutes les fonctions sociales. Mais l'unité de l'être, ainsi que l'unité de la nature humaine, se diversifie et se brise dans les existences individuelles et finies, ce qui fait que chez celui-ci prédomine la beauté, chez celui-là la moralité, que l'un possède une aptitude particulière à telle fonction mécanique, et l'autre à telle fonction libérale. Il en est de même de la science. Il n'y a qu'une seule science et une seule intelligence, et les sciences particulières ne sont que des degrés, des sphères diverses de la science absolue[1]. Le physicien qui étudie la matière et ses lois, sait bien que, considérées en elles-mêmes, ses connaissances et ses recherches n'ont

[1] Conf. sur ce point plus bas, § 3, chap. VI, et Platon, le *Théétète*, le *Ménon* et la *Rép.*

qu'une importance relative et limitée, et qu'elles dépendent d'une connaissance supérieure, qui les justifie, et qui en contient l'explication dernière. Il sait cela, ou il doit le savoir. Et, s'il l'ignore, si, par suite d'une culture intellectuelle incomplète, il concentre sa pensée dans la sphère limitée de la nature, et y cherche la solution du problème de la science, il se trompe sans doute, il déplace le centre de la science, en le plaçant là où il n'est point; mais il reconnaît par là implicitement l'existence et la nécessité d'une science absolue, et c'est cette science qu'il s'efforce de réaliser.

Or, s'il y a une science absolue, elle n'est, et ne peut être que la philosophie. Et ainsi, la philosophie est le fond commun de toutes les sciences, et comme l'intelligence commune de toutes les intelligences; elle est le principe vers lequel les sciences aspirent, et en dehors duquel elles ne sont que des membres épars, mutilés, des connaissances qui s'ignorent elles-mêmes, par cela même qu'elles ignorent leur principe, leurs rapports et leur fin. Loin donc que la philosophie soit, comme on le croit assez volontiers, une sorte de luxe et une superfétation dans la science et dans l'éducation morale d'un peuple, elle est, tout au contraire, lorsqu'on vient à examiner attentivement les besoins et la nature de l'intelligence, la science la plus nécessaire, parce qu'elle a sa racine dans ce qu'il y a en elle de plus profond et de plus indestructible. On doit même poser en principe, que le degré de la civilisation d'un peuple et de l'humanité se mesure sur le développement de son esprit philosophique, et que le peuple, chez qui la science, l'art, la religion, ne sont pas couronnés par un grand mouvement

philosophique, ne possède qu'une civilisation incomplète et tronquée.

Il est maintenant aisé de voir, par ce qui précède, qu'un des caractères essentiels de la connaissance philosophique c'est l'*unité*. Or, cette unité il ne faut pas se la représenter comme un élément vide et abstrait, comme une sorte d'unité mathématique, mais comme une unité qui renferme la différence et la multiplicité, comme une harmonie, où la variété et les dissonances disparaissent et se fondent dans une seule impression, et, pour ainsi dire, dans une intention commune; la connaissance philosophique est, en un mot, une connaissance essentiellement *systématique*[1].

On s'est souvent élevé contre une telle connaissance. L'on a dit, et nous l'entendons répéter autour de nous, qu'un système est impossible; que des procédés, des habitudes systématiques entravent les libres allures de l'intelligence, l'emprisonnent dans des formules étroites et exclusives, et lui dérobent les aspects si riches et si variés de la réalité.

Ce qui nous étonne, c'est qu'il y ait des philosophes qui partagent cette opinion; car ils tombent par là dans la plus étrange contradiction. Ils admettent, en effet, et ils sont bien obligés de l'admettre, que les principes et l'absolu sont l'objet de la philosophie, que l'universalité et l'unité en sont les caractères constitutifs, et puis, ils repoussent la connaissance systématique, nous ne savons au nom ou au profit de quelle doctrine.

Mais la science des principes et de leurs rapports est né-

[1] Conf. plus haut, chap. II, § 4, et plus bas, chap. IV, §§ 4, 5, et chap. VI, § 1.

cessairement un système, c'est-à-dire un tout, qui a un commencement, un milieu et une fin, qui embrasse dans sa circonscription l'ensemble des êtres, qui assigne à chacun d'eux sa place et sa fonction propre, et en détermine la filiation et les rapports; à moins qu'on ne prétende que la philosophie doit, elle aussi, borner ses recherches et éliminer la nature, par exemple, ou l'art ou l'histoire, ou bien, qu'elle doit prendre et disposer ses matériaux à l'aventure, sans s'enquérir d'où ils viennent, ni ce qu'ils valent, ni quelle est la place qu'ils occupent dans l'ensemble des connaissances, car c'est là systématiser. Or, il est évident que dans les deux cas on mutile l'idée de la science et de la philosophie.

Sans doute, il est fort difficile de réaliser un système dans l'acception rigoureuse du mot, et il y a des systèmes qui, en partant d'un point de vue exclusif, n'embrassent pas les êtres dans toute la richesse de leurs formes et dans leur vraie unité, et qui font ainsi violence à la pensée et aux choses; mais c'est là un de ces arguments qui se détruisent eux-mêmes. Car on peut le diriger contre la science en général, et, s'il était fondé, il faudrait renoncer à toute investigation théorique, par là même que toutes les sciences nous offrent des théories fausses, ou incomplètes.

Au surplus, l'univers est un système. C'est là une vérité que nous sentons instinctivement, et qui est le point de départ et le fil régulateur de nos recherches; et si la science doit saisir et reproduire la réalité, elle doit nécessairement revêtir une forme systématique.

Ce n'est pas tout. Le plus souvent nos erreurs viennent de l'absence d'une vue systématique, et la plupart des

théories sont fausses par cela même qu'elles ne sont pas des systèmes. Lorsque, en effet, l'esprit oublie l'unité de la science et les rapports nécessaires et naturels des choses, ou il isole les êtres, et il perd ainsi de vue une des faces de la réalité, ou il confond les sphères de l'existence, et transporte dans l'une les caractères et les propriétés de l'autre, ou enfin il intervertit l'ordre des termes, et il prend l'effet pour la cause, la conséquence pour le principe, et les parties pour le tout. C'est ainsi que le physicien, en perdant de vue, dans l'étude de la nature, l'esprit, mutile et fausse la notion de la nature elle-même, ou il lui attribue des propriétés qu'elle n'a pas. Et, si dans l'étude de la nature, il prend telle propriété ou telle substance, la lumière, le magnétisme, les substances chimiques et organiques, sans rechercher leur filiation, leur élément commun et leur différence, il les confondra, ou il changera l'ordre naturel de leur rapport. Il voudra, par exemple, expliquer les phénomènes organiques par la chimie, et il appliquera les lois de la mécanique céleste à la mécanique finie (chute des corps à la surface de la terre)[1], sans tenir compte des différences qui les distinguent. C'est à la même cause qu'il faut attribuer les erreurs de l'homme politique, qui, préoccupé exclusivement d'un besoin, d'un élément de la vie sociale (la démocratie, ou la loi écrite, ou les finances, ou l'armée), lui attribue une importance qu'il n'a pas, et cela au préjudice d'autres besoins, tout aussi essentiels et tout aussi légitimes. Enfin, ces imperfections sont bien plus sensibles et bien plus graves dans l'investigation philoso-

[1] Voy. *Philosophie de la nature*, 1re partie, et plus bas, § 3, chap. IV, §§ 4, 5.

phique, par cela même que son objet est l'essence et l'unité. Par conséquent, lorsque le philosophe isole ses recherches, et qu'il étudie séparément l'âme ou la nature, par exemple, et dans l'âme et dans la nature, tel mode, ou telle sphère particulière de leur activité et de leur existence, sans s'occuper de leurs rapports, et sans les disposer dans un ordre convenable, il ne peut obtenir que des résultats insuffisants et incomplets. On doit même dire qu'une recherche partielle n'est une recherche vraiment philosophique, qu'autant qu'elle porte la marque d'une intention systématique, et qu'elle n'est faite qu'en vue de l'ensemble.

Ainsi donc, l'absolu ou l'essence, et l'unité ou les rapports nécessaires des êtres, voilà les deux premières conditions de la science. Mais l'absolu et les rapports absolus ne peuvent être saisis que par la pensée, et par la pensée qui devient adéquate à son objet, en s'affranchissant de tout élément sensible, de toute donnée contingente et extérieure. D'où il suit que la vraie connaissance philosophique est une connaissance essentiellement *à priori*, une connaissance spéculative et métaphysique[1].

Est-ce à dire pour cela que le philosophe doit oublier les faits, et dédaigner le monde de la réalité phénoménale et sensible? Non, car cette réalité est la manifestation d'une réalité immuable et invisible, et sous le phénomène et l'apparence se cachent la loi et l'œuvre de la raison. A ce titre, le monde, la nature et l'histoire ont un prix aux yeux de la science. Mais le philosophe ne doit descendre dans le domaine de l'expérience, et se mêler à la vie et aux événe-

[1] Conf. chap. IV, §§ 1 et suiv., et chap. VI.

ments du monde que pour leur donner une forme rationnelle et, pour ainsi dire, la conscience d'eux-mêmes; et l'œuvre de l'investigation philosophique consiste précisément à retrouver la réalité sous l'apparence, la loi sous le phénomène, et la nécessité sous l'accident; elle consiste à saisir et à mettre en lumière, à travers les événements variables et multiples dont le monde est le théâtre, à travers les formes obscures et fugitives de l'existence, la pensée éternelle qui les engendre, qui vit en elles et s'y manifeste. L'expérience et les sciences qui rentrent dans son domaine ne sont que des instruments de la philosophie. Elles sont au philosophe ce que le manœuvre est à l'architecte; elles préparent et amassent les matériaux que le philosophe élabore ensuite et qu'il transforme, en y faisant pénétrer la raison et l'intelligence; et ce monde visible n'est pour lui qu'un milieu où il s'arrête pour exercer et fortifier son âme, mais qu'il doit franchir pour s'élever à la vie vraiment philosophique, laquelle n'est achevée que lorsque la pensée se suffit à elle-même, et que, fortement pénétrée de ce principe, que tout dans le monde vit par la raison et dans la raison, elle cherche en elle-même, dans sa nature intime et dans son essence, la nature et l'essence des choses[1].

Si tel est l'objet, si tels sont les caractères de la science, la philosophie est à la fois une *explication* et une *création*.

Elle est une explication, par cela même qu'elle recherche l'absolu et l'essence. Car il n'y a rien d'arbitraire, ni de contingent dans la sphère des essences et de l'absolu, mais tout est, et tout y est soumis à des lois invariables et néces-

[1] Conf. chap. VI, *sub finem*.

saires. On se fait, par conséquent, une fausse notion de la philosophie, lorsqu'on se la représente comme pouvant renouveler, de toutes pièces, la nature humaine et la société, faire que ce qui est ne soit pas, substituer à ce qui est ce qui doit être, et suspendre, ou changer le cours des événements. Toutes les fois qu'on se place à ce point de vue, on se place dans le domaine des abstractions, on enlève à la philosophie la part de sa légitime influence, en la mettant en contradiction avec elle-même et avec la réalité, on dénature son objet, par là même qu'on fait de l'absolu un principe qui peut être autrement qu'il est, et on détruit ainsi l'absolu et la science qui lui correspond. Cette manière d'envisager la philosophie vient, en général, de ce que l'on ne saisit pas l'absolu en son entier, qu'on le considère comme substantiellement et absolument séparé du monde, et qu'ainsi le monde et son histoire ne sont plus que des accidents, des ombres fugitives sans substances et sans réalité. On est par là amené à se représenter l'absolu comme un idéal qui vit en dehors des choses, et qui n'a aucun rapport avec elles, et la philosophie, comme la science qui élève le monde à l'absolu, et peut ainsi changer les faits et la réalité. Sans doute, si par monde et par choses on entend telle existence, tel événement particulier et contingent, ou même l'ensemble de ces existences et de ces événements, l'on a raison de dire que l'absolu n'est pas dans le monde, et c'est dans ce sens et dans cette limite que cette opinion doit être admise. Mais ce n'est pas ainsi qu'il faut envisager la question. Car le point essentiel et décisif est de savoir, si l'essence du monde, ses lois, ce qu'il y a en lui de permanent et de nécessaire, ont leur

source dans l'absolu. Or, de quelque manière qu'on examine cette question, on arrivera à un seul et même résultat, à savoir, à la connexion nécessaire et substantielle de l'absolu et du monde. Qu'on sépare, en effet, l'absolu et le monde, et qu'on leur accorde à chacun une substance propre et complétement indépendante, et l'on scindera, pour ainsi dire, l'absolu, et, au lieu d'un absolu, on en aura deux, la substance absolue, d'une part, et, d'autre part, la substance du monde qui existera par soi tout aussi bien que la substance absolue; ce qui implique. On est donc forcé de rapprocher le monde et l'absolu, et d'établir une communication entre eux. Et il ne suffit pas de les unir par un rapport accidentel, extérieur et purement verbal, car on se retrouvera en présence de la même difficulté, mais il faut les unir par un rapport interne, rapport que n'épuise pas même le rapport de causalité; il faut, en un mot, les unir par un rapport de nature et d'essence.

Et il ne sert non plus de rien de dire que la substance du monde est engendrée, et qu'elle a été tirée du néant. Car cette explication, au lieu de lever la difficulté, la complique. Elle la complique de toutes les objections et de toutes les impossibilités que présente le problème de la création, tel qu'on l'entend ordinairement, et, d'un autre côté, il faudra toujours admettre que la substance du monde, ses lois, ses formes et ses rapports essentiels existent de toute éternité, d'une certaine façon, en leur idée, dans la pensée et la substance divine; autrement on altérera et on mutilera la plénitude de l'existence absolue, puisque l'essence du monde serait un élément, un être nouveau qui s'ajouterait, à un certain moment, à la vie divine. Et c'est ce qui deviendra plus

évident encore si nous considérons ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans le monde, l'âme, l'esprit, la pensée qui pense l'absolu, les lois et les rapports universels des êtres, toutes choses qui rattachent le monde à l'absolu et à l'éternel et qui n'ont pas pu être faites et tirées du néant[1].

Mais, si la philosophie est une explication, et la plus haute explication des choses, elle est aussi, et par cela même, une *création*, et elle est une création dans le seul et vrai sens du mot. Et, en effet, ce n'est pas l'absolu, ce ne sont ni les espèces, ni les essences, ni les rapports essentiels des êtres qui sont créés. Nous venons de le démontrer. Ce qui est créé, ce sont les phénomènes, les existences individuelles et finies; et c'est aussi en ce sens que le monde est créé. Or, la science qui connaît l'absolu et qui saisit la raison intime des choses, sait comment et pourquoi les événements et les êtres sont engendrés, et non-seulement elle le sait, mais elle les engendre d'une certaine façon elle-même, et elle les engendre par cela même qu'elle saisit l'absolu. Et, en effet, ou il faut nier la science, ou il faut admettre qu'il y a un point où la connaissance et l'être, la pensée et son objet coïncident et se confondent; et la science de l'absolu qui se produirait en dehors de l'absolu et qui n'atteindrait pas sa nature réelle et intime, ne serait pas la science de l'absolu, ou, pour mieux dire, elle ne serait pas la science[2].

Mais, si la science, par son élévation à l'absolu, est une *création* en ce sens qu'elle saisit la nature intime des êtres, elle est aussi une création en ce sens qu'elle refait et dé-

[1] Conf. chap. V, § 2, et chap. VI.
[2] Conf. chap. IV.

double en quelque sorte leur existence. Et d'abord, si l'on considère la nature en elle-même et indépendamment de l'esprit, l'on verra qu'elle n'est qu'une existence morte, privée de conscience et de pensée, un agrégat d'éléments et de forces individuels et isolés, et qui n'ont pas en eux-mêmes leur lien, leur principe et leur fin. Mais, si dans l'esprit lui-même on considère les degrés inférieurs de son existence, ces états et ces facultés par lesquels il touche à la nature, cette vie obscure et irréfléchie qui s'ignore, qui mêle et confond toutes choses, qui ne saisit ni la différence ni les rapports, et qui se disperse dans l'infinie variété des phénomènes et des mouvements de la sensibilité; si l'on considère, disons-nous, ce degré, cette face de la vie spirituelle, l'on verra que l'esprit lui-même n'offre ici qu'une existence imparfaite qui ne répond, ni à l'idée de la science, ni à l'idée de l'absolu. Or, c'est cette imperfection que la science fait disparaître; car la science complète et refait l'existence de la nature et de l'esprit, en les élevant, par la réflexion et la pensée, jusqu'à leur principe, en leur donnant la conscience d'eux-mêmes et en les ordonnant suivant la raison. Le système solaire, la lumière, la chaleur, la nature organique et animale, et, dans l'esprit, la sensibilité, la volonté, etc., n'existent pas en eux-mêmes, comme ils existent dans la pensée scientifique. En eux-mêmes, ce sont des êtres imparfaits, qui ignorent leur nature et leurs rapports; dans la pensée scientifique, au contraire, ils entrent en possession d'eux-mêmes, de leur existence universelle, nécessaire et absolue[1].

Et c'est à ce titre et dans ces limites que la philoso-

[1] Voy. chap. IV, § 4, et chap. VI, *sub finem*.

phie agit efficacement sur le monde, qu'elle corrige et complète le fait et la réalité matérielle, et qu'elle transforme la conscience de l'humanité. Ce qu'on appelle mouvement, progrès, ce n'est qu'une manifestation de plus en plus claire de l'absolue vérité; c'est une sorte de création continue, par laquelle l'absolu entre plus profondément dans la vie du monde pour y graver une empreinte plus visible de lui-même, et le faire de plus en plus à son image. Sans doute, l'absolu et le monde, l'idée et le fait, la pensée et sa réalisation matérielle demeureront toujours distincts, et même, dans une certaine mesure, opposés. Mais c'est là le résultat d'une nécessité intérieure, nécessité qui subsiste de quelque point de vue que l'on parte. Et quelque notion que l'on se fasse de l'absolu, qu'on place l'absolu dans le monde, ou hors du monde, qu'on établisse entre ces deux termes un rapport réel et déterminé, ou un rapport purement nominal et indéterminé, il faudra toujours considérer le monde et la nature visibles comme un état de déchéance vis-à-vis de l'absolu. Il en est, il est vrai, qui prétendent, et avec raison, que le monde est un tout auquel rien ne manque, une œuvre parfaite et achevée. Mais ce n'est pas au monde en général, ou, pour parler avec plus de précision, au monde séparé de l'absolu et considéré dans son existence matérielle et visible, qu'appartient la perfection, mais au monde considéré dans son essence et dans son idée, et tel qu'il existe au sein de la substance et de la pensée absolues. C'est là un point qui se trouve déjà suffisamment éclairci par ce qui précède, mais sur lequel nous aurons occasion de revenir dans la suite[1].

[1] Voy. chap V, § 2, et chap. VI.

Ainsi donc, la philosophie est une création, et elle est une création bien plus originale et bien plus profonde que la création artistique. L'art, en effet, aspire à l'idée sans l'atteindre; il porte la marque de la pensée et de la conscience, mais d'une conscience obscure et indéfinie; il cherche et pressent l'absolu, mais il ne l'exprime que d'une manière incomplète et limitée. Soit qu'on considère ses conditions matérielles et techniques, soit qu'on considère la pensée et l'intention qui président à ses œuvres, l'art est impuissant à s'élever à la parfaite transparence de la pensée philosophique, à cette unité profonde, à cet ordre systématique des connaissances, où se trouvent représentés, comme dans leur exemplaire, l'ordre et l'harmonie des choses. Et, quelque degré de perfection qu'elle atteigne, l'œuvre d'art tombe dans le temps et dans l'espace, se ressent des conditions et des limitations du milieu où elle se produit, de l'individualité de l'artiste et du peuple auquel il appartient, et elle emploie des procédés inadéquats à l'expression de la pensée, tels que la fiction, l'allégorie et le symbole, toutes choses qui troublent la clarté de l'intelligence et lui dérobent la vue de l'éternelle vérité. La philosophie, au contraire, est supérieure à l'art, même dans ses œuvres les plus imparfaites. Et elle lui est supérieure, parce qu'elle possède la conscience d'elle-même, qu'elle est le produit de la réflexion, et qu'elle ne détourne jamais ses regards de cet exemplaire éternel qui est devant elle, qu'elle s'efforce de saisir et de fixer dans l'intelligence, et sur lequel elle construit des *poëmes sérieux* (pour nous servir de l'expression que Vico appliquait à l'idée et à la pensée dramatique qui fait le fond de l'histoire romaine),

des poëmes qui contiennent comme la trame de la vie de l'humanité. Aussi, ne lisons-nous les œuvres poétiques des temps passés que pour nous délasser dans les jouissances de l'imagination, pour y chercher des renseignements historiques, ou pour agrandir la sphère de notre existence, en vivant de la vie d'un peuple et d'une époque qui ne sont plus. Et nous sommes obligés, pour les faire revivre dans la pensée, d'oublier la réalité actuelle et le milieu qui nous entoure, ainsi que l'histoire du monde, et de nous transporter et nous circonscrire dans le cercle limité de la vie d'un peuple. L'œuvre philosophique, au contraire, est, pour celui qui sait la lire, une œuvre toujours vivante, toujours présente à l'esprit de l'humanité, et l'humanité s'y retrouve elle-même à tous les moments de sa carrière, parce qu'elle exprime, bien que sous des formes et à des degrés différents, les lois immuables des êtres ; ce qui fait qu'ici il n'est pas besoin, comme dans l'œuvre poétique, pour en sentir la vérité et la beauté, d'un effort de l'imagination qui nous place dans un point du temps et de l'espace ; mais il faut, tout au contraire, s'affranchir de toute limitation, écarter tout ce qui peut voiler le regard de l'intelligence, les signes, les images, les accidents, les formes passagères de l'existence, et vivre dans ce qu'il y a de plus intime en nous, dans ce qui fait la substance de la vie individuelle, comme de la vie de l'humanité, c'est-à-dire, dans la raison et dans l'absolue vérité, dont la raison est le siége et l'organe. Aussi peut-on dire qu'Homère est un citoyen de la Grèce, *civis unius urbis*, et que Platon et Aristote sont les citoyens du monde, *totius orbis*[1].

[1] Ce n'est pas en tant que poëte, ou en tant qu'orateur, mais en tant que

§ 3.

SENS COMMUN.

Une autre conséquence qui découle de la définition de la science, et qu'il est important d'examiner, c'est que la science n'est pas seulement le contraire de l'ignorance, mais de ce qu'on appelle le *sens commun*.

On a, dans ces derniers temps, érigé en théorie le sens commun, et on a prétendu en faire le *criterium* et comme la pierre de touche de la science. Cette doctrine n'est pas nouvelle, et, dans l'antiquité, nous voyons Platon l'exposer et la réfuter dans plusieurs de ses dialogues, et notamment dans l'Alcibiade.

Au fond, la doctrine du sens commun, si elle est conséquente, va directement à la négation de la science. Elle est dans l'ordre intellectuelle ce que l'anarchie et la démagogie sont dans l'ordre politique. Elles partent, toutes deux, du même principe, et arrivent au même résultat. Car elles placent leur point d'appui et leur unité de mesure dans les masses, la multitude et dans ce que nous appellerons la conscience vulgaire par opposition à la conscience scientifique, et elles arrivent ainsi, l'une, à la négation de la hiérarchie intellectuelle et du gouvernement des esprits, et l'autre, à la négation de la hiérarchie politique et du gouvernement des sociétés. *La philosophie commande et n'obéit point,* dit Aristote, avec sa concision et sa profondeur ordinaires. La théorie du sens commun renverse les termes, elle place la domination là où il faudrait placer l'obéissance,

philosophe que Cicéron pouvait dire : « *me non civem unius urbis sed totius orbis puto.* » Conf. chap. VI, § 4.

et ne laisse à la philosophie que le rôle d'une suivante (*ancillæ*).

L'erreur fondamentale de cette théorie vient de ce qu'elle se représente la nature humaine d'une manière abstraite, ou, comme le dirait Hegel, de ce qu'elle s'attache à l'identité et à l'unité, et ne sait pas saisir la multiplicité et la différence. Elle est ainsi conduite à se représenter la société comme un agrégat d'éléments tout à fait identiques, ce qui, dans l'ordre politique, amène le principe *que tous les hommes sont égaux et qu'ils ont tous les mêmes droits*, et dans l'ordre de la science, à l'autre principe, *que tous les hommes possèdent la vérité*. Ces principes sont vrais sous un certain rapport et dans de certaines limites; mais lorsqu'on les exagère et qu'on leur donne un sens et une extension qu'ils n'ont pas, on arrive, d'une part, à cette égalité qui est le règne de la force aveugle et brutale, c'est-à-dire à la négation de tous les droits, et, d'autre part, au règne de l'ignorance, c'est-à-dire à la négation de la science. Ces principes sont vrais si on les considère comme des possibilités, et si on entend par égalité intellectuelle ou politique que tout homme *peut* exercer tel droit ou connaître le vrai. Mais à côté de cette égalité il y a l'inégalité qui provient de la différence des fonctions, comme de la différence des aptitudes à les remplir. Tout homme peut remplir telle fonction et connaître telle vérité, de même que la matière peut devenir bois, pierre, plante, etc. Mais, de même que la matière revêt nécessairement plusieurs formes, et que la matière qui fait le bois n'est pas la matière qui fait la pierre, ainsi l'unité de la nature humaine se partage en plusieurs fonctions et en des aptitudes et des vocations diverses qui

leur correspondent. Et l'unité sociale n'est pas une unité abstraite et vide, mais cette riche et large unité, qui comprend la multiplicité et la différence; elle est, comme l'unité du monde, une unité de rapport, une harmonie où il y a l'avant et l'après, le haut et le bas, de quelques noms d'ailleurs qu'on les appelle, qu'on les appelle des classes, des fonctions ou des états, où il y a, en un mot, des hiérarchies, et partant des hommes qui commandent et des hommes qui obéissent, des hommes qui enseignent et des hommes qui sont enseignés. L'ordre, la liberté et la science ne sont et ne sauraient être qu'à ces conditions[1].

Mais, nous disent les partisans du sens commun, n'admettez-vous pas que tous les hommes sont faits pour la vérité? Et dès lors, comment ne pas admettre qu'ils possèdent, tous indistinctement, une faculté, un sens, un tact naturel, à l'aide duquel ils reconnaissent le vrai, ou du moins ces grandes vérités qui sont comme le patrimoine commun du genre humain, et qui importent le plus à sa conservation, à son progrès et à son bonheur. Prenez garde, ajoutent-ils, qu'en vous séparant du sens commun, vous ne vous sépariez de la vérité elle-même, qu'en élevant trop haut la science, vous ne la placiez dans une région inaccessible, où personne n'osera vous suivre, et où votre intelligence se trouvera comme jetée hors de la réalité et égarée dans la solitude de ses vaines spéculations. Quant à nous, nous ne nions pas la science. Nous reconnaissons son ascendant et son action sur le développement et l'éducation des esprits; mais nous ne perdons pas de vue les faits,

[1] Conf. chap. IV, §§ 2 et 4.

l'expérience et la conscience du genre humain, et c'est par là que nous exerçons une influence réelle et efficace sur les sociétés.

Ces arguments ont une apparence de vérité qui peut faire illusion au premier coup d'œil, mais qui ne résiste pas à un examen sérieux, lorsqu'on pénètre un peu avant dans la vraie notion de la science, et qu'on consulte attentivement les faits et l'expérience elle-même.

Et d'abord, on accordera, puisque c'est un fait, qu'il y a des peuples civilisés et des peuples non civilisés. L'on accordera, et l'on accorde aussi, que ce qui constitue la civilisation d'un peuple, ce ne sont pas seulement sa prospérité et sa puissance matérielles, mais c'est aussi, et surtout, un certain nombre de vérités politiques, morales, religieuses, dont il est en possession, et qui forment comme la charpente et l'âme de son organisation sociale. Or, si vif que soit chez ce peuple le sentiment de l'humanité, il ne voudra jamais reconnaître que les peuples non civilisés sont actuellement aussi avancés que lui dans la connaissance du vrai. Il pourra bien admettre que tous les peuples s'élèveront successivement au même degré de civilisation, et en cela il se tromperait aussi, mais le point essentiel est de savoir s'ils possèdent actuellement le même degré de civilisation. Or, ils ne le possèdent pas, et si jamais ils le possèdent, ils le devront précisément à l'exemple et à l'action du peuple qui les a précédés dans la voie de la science et du progrès. Il y a donc des peuples initiateurs et des peuples initiés, des peuples qui possèdent la vérité et des peuples qui la reçoivent.

Mais cette inégalité qui existe entre les différents peuples

existe aussi entre les individus qui appartiennent à la même nation. C'est là un fait également incontestable, universel et nécessaire, et celui qui le nierait, ou qui prendrait à tâche de démontrer qu'un temps viendra où cette inégalité fera place à l'égalité de toutes les intelligences, outre qu'il passerait pour insensé aux yeux du vulgaire lui-même et de ce sens commun qu'il invoque, celui-là commencerait par se contredire ; car il émettrait une opinion qui, vraie ou fausse, exige une culture intellectuelle et beaucoup de savoir, et il reproduirait l'exemple de Rousseau qui soutenait à grands frais d'érudition et de raisonnements que l'ignorance vaut mieux que la science, ou de ces démagogues qui déclament contre le pouvoir, et se mettent, en même temps, à sa place.

Voilà, par conséquent, cette faculté de connaître et d'enseigner, que l'on prétend attribuer indistinctement à tous les hommes, qui se trouve ramenée par l'expérience elle-même, à quelques peuples, et, chez ces peuples, à un petit nombre d'intelligences.

Mais supposons que tous les hommes possèdent la vérité, non-seulement en germe et comme une possibilité, mais comme un fait, une réalité actuelle. Nous demanderons s'ils la possèdent tous de la même manière, avec la même clarté et la même profondeur. Dans ce cas, la science et l'enseignement n'ont plus d'objet ; et nous avions raison d'accuser la doctrine du sens commun d'aboutir à la négation de la science. Elle ne peut donc échapper à cette conséquence qu'en admettant une différence dans la manière dont on connaît et on possède le vrai, en revenant, en d'autres termes, à une inégalité. Or, puisque, dans l'hypothèse, les

hommes possèdent tous les mêmes connaissances, l'inégalité ne peut consister ici qu'en ce point, à savoir, que le vulgaire connaît le fait, et la science, les principes. Ainsi, le vulgaire saura que la terre tourne autour du soleil, que le lieu apparent des astres n'est pas leur lieu réel, que deux lignes peuvent se rapprocher indéfiniment sans se toucher; mais les causes de ces faits, comment et pourquoi ils ont lieu, ce seront là des connaissances réservées à l'astronome et au mathématicien. C'est que, en effet, la conscience vulgaire ne saurait franchir les limites du fait et de l'existence matérielle et sensible, et s'élever jusqu'à l'intelligible et aux principes. Si cela est vrai pour les connaissances de l'ordre physique, à plus forte raison l'est-il pour les connaissances de l'ordre métaphysique. L'on peut dire, à cet égard, que le Dieu du philosophe et du théologien, le Dieu de Platon, d'Aristote, de saint Augustin, de saint Anselme n'est pas le Dieu du vulgaire. Car, s'ils se faisaient de Dieu et de la nature divine la même notion, si tous les deux en avaient une vue aussi claire et aussi complète, nous retomberions dans la même difficulté qu'auparavant, puisque le ministère des premiers, qui est d'instruire et d'enseigner, n'aurait plus de raison d'être.

Nous pourrions aller plus loin et démontrer que les faits eux-mêmes sont le résultat de la science, que le vulgaire le plus souvent ne les connaît que parce qu'on les lui communique, et que, dans cette sphère même, il confond l'apparence avec la réalité. Mais les considérations que nous avons exposées suffisent pour mettre en évidence combien la doctrine du sens commun est vaine et superficielle. Et elle se trouve ici placée dans l'alternative de s'identifier

avec la connaissance vulgaire et de renoncer à la science, ou bien d'abandonner ce terrain, et d'avouer qu'il y a un mode supérieur de connaître, et, par là, de se contredire et de s'annuler elle-même.

C'est que, en effet, la science est autre chose que le sens commun. La science ne relève que d'elle-même et de la vérité dont elle est l'interprète. Elle est l'œuvre de la réflexion, elle exige une éducation spéciale et des procédés systématiques, appropriés à l'objet de la connaissance. Soit qu'elle se trouve d'accord avec le sens commun, soit qu'elle s'en éloigne, c'est à elle qu'appartient la suprématie, c'est elle qui doit juger en dernier ressort. Car c'est d'elle que la conscience vulgaire reçoit la vérité, comme c'est elle aussi qui la corrige et la transforme. On n'explique par le sens commun, ni le mouvement de l'histoire, ni les transformations sociales, ni la religion, ni l'héroïsme, ni le génie. Aussi les partisans de cette théorie sont-ils de vrais niveleurs, et, à leurs yeux, un bon époux, un bon père de famille, un ami fidèle ont la taille d'un héros [1]. Lorsqu'on fait descendre la science du rang élevé qu'elle occupe pour la rendre, comme l'on dit, populaire, non-seulement on fausse sa notion, mais on va contre le but qu'on veut atteindre, et, au lieu d'augmenter son influence, on l'annule. Car, dès que le disciple s'élève au niveau du maître, l'ascendant et l'autorité de ce dernier cessent par cela même. Ce n'est pas en se popularisant, mais en conservant son indépendance et sa dignité, que la science exercera un ascendant durable et efficace sur les esprits. Se populariser

[1] Reid.

pour elle, c'est tomber dans la sphère de la contingence et de l'opinion, c'est se soumettre à leurs fluctuations et à leurs caprices.

Sans doute, il faut établir un rapport entre la science et la réalité, et il faut que les recherches spéculatives se traduisent par des résultats positifs et pratiques. Mais cela ne peut, et ne doit avoir lieu qu'à la condition que la science maintiendra sa supériorité et ses droits; car ce n'est qu'à cette condition qu'elle pourra dominer l'opinion, corriger les illusions et les préjugés de la conscience vulgaire. Si Galilée et Newton avaient partagé l'opinion commune de leur siècle et des siècles précédents, touchant le mouvement de la terre et du soleil, la loi de la gravitation serait encore à découvrir. Ce n'est donc pas en suivant le sens commun, mais contre et malgré le sens commun, qu'ils ont fait cette découverte.

Au surplus, une vérité, un principe, une idée porte avec elle sa légitimité et sa valeur. Loin que le fait la justifie, c'est elle, tout au contraire, qui précède le fait, le produit et le justifie. Le christianisme a existé d'abord à l'état idéal avant de subjuguer le monde, et c'est cette confiance en une idée, confiance qui n'a d'autre source, ni d'autre appui que la certitude et les clartés de la raison, c'est cette confiance qui constitue l'héroïsme et le génie.

Enfin, il ne faut point se représenter ce rapport de la science et de la réalité comme un rapport d'identité, comme un rapport où le fait reproduirait exactement, et en son entier, la vérité spéculative. La science se comporte à l'égard de la réalité comme l'absolu à l'égard du monde. Elle descend dans le monde, sans s'identifier avec lui, elle se

communique à la réalité, sans rien perdre de la pureté et de l'intégrité de sa nature, elle est contingente et relative par son côté matériel et extérieur, le langage, le temps, le lieu où elle se produit; mais en elle-même elle est éternelle et infinie. Toutes les religions ont leur sanctuaire et leur enseignement ésotérique. La science aussi doit avoir le sien. Ce sanctuaire, c'est l'enceinte de l'école, c'est surtout la pensée spéculative[1].

§ 4.

DE LA MÉTHODE EN GÉNÉRAL.

Si parmi les conditions de la science l'une des plus essentielles c'est l'unité, et l'unité systématique, il faudra qu'elle ait à sa disposition un instrument, ou un ensemble de moyens et des procédés à l'aide desquels elle puisse ordonner les connaissances. Car la systématisation suppose, d'une part, la découverte des matériaux de la connaissance, et, d'autre part, la faculté de les disposer de manière à former un tout, dont les parties soient liées par des rapports internes et rationnels. C'est là le problème de la méthode.

Or, de même que nous nous sommes borné à examiner jusqu'ici d'une manière abstraite et générale s'il y a une science absolue et quels sont les caractères d'une telle science, sans déterminer en quoi elle consiste, de même nous commencerons par traiter la question générale de la méthode, et nous nous bornerons à rechercher s'il y a une méthode absolue, sans déterminer quelle elle est.

[1] Conf. chap. IV, § 5, et chap. VI, § 4.

Et d'abord, s'il y a une connaissance absolue, il faut qu'il y ait une méthode absolue. Car le moyen doit être adéquat au résultat, et l'instrument à l'œuvre qu'on accomplit. Et ainsi, de même que la philosophie aspire à l'unité de la science, de même elle aspire à l'unité de la méthode. Ce sont là deux conditions, deux éléments indivisibles de la connaissance. Telle science emploie telle méthode, telle autre, telle autre méthode. Mais y a-t-il, en réalité, plusieurs méthodes? Et, s'il y en a plusieurs, n'y a-t-il aucun rapport entre elles? Et n'y a-t-il pas une méthode supérieure qui les domine et les embrasse dans son unité? Ce sont là des questions qu'on se pose naturellement, aussi naturellement qu'on se pose la question de l'unité de la science. Car c'est à la même loi, à la même nécessité de l'intelligence que l'on obéit.

Il y a donc une méthode absolue, par cela même qu'il y a une science absolue. Mais la méthode absolue ne saurait être un élément accidentel et extérieur à l'absolue connaissance, un élément qui viendrait, pour ainsi dire, s'y ajouter du dehors. Car on aurait ainsi deux absolus distincts et indépendants, qui se trouveraient en présence dans un seul et même principe, dans une seule et même intelligence.

C'est là cependant la notion qu'on se fait généralement de la méthode. On la considère, en effet, comme un procédé, un élément subjectif et purement logique[1], qui vient se placer entre la pensée et son objet, qui les met en rapport, mais qui n'atteint pas la nature même de l'objet.

[1] Nous avons laissé et nous laissons encore à ce mot le sens qu'on y attache le plus ordinairement, sens indéterminé comme nous le montrerons chap. V, § 1.

Mais, puisque la méthode a la propriété de lier la pensée et l'objet, on devrait, ce nous semble, être naturellement conduit à cette conclusion qu'elle participe de la nature de tous les deux, et que si, par exemple, le syllogisme met la pensée en rapport avec la vérité, il doit y avoir une communauté de nature, une sorte d'harmonie préétablie entre le syllogisme et la vérité. Et on se confirmerait dans cette opinion, si l'on n'oubliait pas que les lois, ou règles, ainsi qu'on les appelle, de la méthode sont invariables et universelles, comme les lois de l'être, et qu'elles correspondent au mouvement de la réalité. Ainsi, par exemple, et en nous renfermant ici dans le point de vue de la logique ordinaire, l'analyse et la synthèse ne sont pas seulement dans la pensée, mais elles sont aussi dans les choses. Car la division et la composition forment, en quelque sorte, la vie de la nature, tout aussi bien que celle de l'intelligence, et l'on peut dire qu'elles ne sont dans la pensée que parce qu'elles sont dans les choses, et, à un point de vue supérieur et plus profond, qu'elles sont dans les choses parce qu'elles sont dans la pensée[1]. Ajoutez, que s'il n'y a pas un rapport réel et objectif entre ces formes de la pensée et l'être, la connaissance de l'être lui-même nous est interdite. Et, en effet, lorsqu'on s'applique à la connaissance d'un objet, d'un principe, d'une idée, de l'idée du triangle ou de l'idée de Dieu, et que, par voie d'analyse, on déduit de ces idées leurs caractères intrinsèques et leurs attributs, ou cette analyse est fondée sur ces objets eux-mêmes, et en reproduit fidèlement la nature, ou bien il n'y aura là que

[1] Voy. chap. IV, et chap. VI

des connaissances artificielles, ou moins encore, que des mots.

C'est pour échapper à ces objections qu'on a eu recours à ce mode de connaître particulier, que nous avons déjà examiné, à cette connaissance intuitive, à l'aide de laquelle on saisirait l'être, Dieu, l'âme, par un acte simple et direct de la pensée, et sans le secours des procédés de la méthode[1].

Mais, en admettant qu'une telle faculté existe, il faut voir si elle ne suppose à côté d'elle un autre mode de connaître; il faut voir surtout ce qu'elle vaut, ce qu'elle nous donne, et si elle nous donne ce qu'on nous promet. Ainsi, supposons qu'on affirme *intuitivement* que *Dieu est.* On pourra d'abord demander si l'on est parvenu à cette connaissance directement, d'une manière immédiate, et sans un travail préalable de l'intelligence. Mais accordons qu'il en soit ainsi. Il faudra examiner si cette affirmation satisfait à tous les besoins de la science relativement à Dieu, et si elle nous donne la connaissance de sa nature. Or, c'est là ce que la plus simple inspection de la question ne permet pas d'admettre. Car, ainsi que nous l'avons fait remarquer précédemment, ce n'est pas connaître Dieu que d'affirmer qu'il est, puisque pour obtenir une telle connaissance il faut savoir *ce qu'il est,* quels sont ses attributs et ses rapports avec les choses. Et c'est, au fond, cette connaissance qui fait la différence des religions et des doctrines philosophiques. Car toutes les religions reconnaissent l'existence de Dieu, et, à cet égard, le Dieu des chrétiens et le fétiche des sau-

[1] Voy. plus haut, chap. II, §§ 2 et 3.

vages sont exactement les mêmes. Ce qui fait leur différence, et ce qui fait la supériorité d'une religion sur l'autre, c'est la notion qu'elles se font de Dieu et de la nature divine. Et cette dernière connaissance est tellement importante, que la première ne saurait subsister sans elle.

Supposons, en effet, que nous ayons affirmé, en vertu d'une faculté quelconque, d'une *intuition*, ou de ce qu'on appelle *croyance instinctive et naturelle*, l'existence de Dieu, et qu'ensuite, lorsque nous pénétrons plus avant dans la connaissance de Dieu, nous trouvions dans sa nature des contradictions insolubles et des impossibilités, la première affirmation s'évanouirait par cela même. Enfin, nous rappellerons ici ce que nous avons fait observer plus haut, à savoir, que lorsque nous affirmons que *Dieu est*, ces mots n'ont une valeur, une réalité, qu'autant qu'ils expriment une idée. Supposons que par le mot *Dieu* nous entendions l'*être infini*, l'*être parfait*. Il faudra que nous recherchions ce que c'est que l'être parfait, et que nous déterminions cette idée en la décomposant en ses éléments et en ses caractères essentiels. Il en est de même du mot *est*. Car, en disant que Dieu *est*, nous n'entendons pas qu'il *est* à la façon des choses sensibles et finies, mais qu'il est d'une façon spéciale et adéquate à la nature divine. Il faudra, par conséquent, rechercher ici aussi ce que c'est qu'*être* d'une manière absolue. Or, toutes ces recherches exigent évidemment l'emploi de la méthode.

Il serait aisé de démontrer par des considérations analogues que toute autre connaissance, la connaissance de l'âme, de la nature et de leurs rapports, n'est possible qu'à la même condition.

Nous ajouterons ici, que la difficulté que l'on éprouve à saisir le rapport de la méthode et de l'être, vient de l'absence de cette condition essentielle de la connaissance que nous avons signalée, et sur laquelle nous aurons encore occasion de revenir[1], de l'absence, voulons-nous dire, d'un procédé systématique, ou, pour parler avec plus de précision, de la méthode elle-même. C'est là ce qui fait qu'on prend comme au hasard ces formes de la pensée, ce que la logique ordinaire appelle *terme, proposition, définition, etc.,* qu'on les place les unes à côté des autres d'une manière extérieure et empirique, sans rechercher ni ce que vaut chacune d'elles, ni d'où elles viennent, ni quels sont leurs rapports. On se comporte ensuite à l'égard de l'ensemble de ces éléments comme on s'était comporté à l'égard de chacun d'eux en particulier, et l'on place ces formes à côté de l'être, la Logique à côté de l'Ontologie et de la Métaphysique, et on les considère comme deux mondes indépendants, ou si on les rapproche, ce n'est que pour les unir par un lien extérieur et purement verbal. Et c'est ainsi que la vue instinctive et profonde de l'unité de la science s'égare, et, avec l'unité, la science elle-même, et, qu'au lieu de posséder la science, on n'en a que des fragments, *disjecta membra,* des lambeaux incohérents, contradictoires, qui ne vont pas au même but, et que le même esprit n'anime pas[2].

[1] Voy. plus haut, § 3, et plus bas, chap. IV, §§ 4 et 5.

[2] Voy. chap. IV, § 1 et suiv., *et præsertim* § 5, et chap. V, § 1.

CHAPITRE IV.

THÉORIE DE HEGEL.

§ 1.

IL Y A UNE IDÉE POUR CHAQUE CHOSE.

Si la méthode est la forme, la méthode absolue sera la forme absolue, et la forme absolue de la connaissance et de l'être tout à la fois.

Mais quelle est cette science absolue où la forme et l'être, les lois de l'intelligence et les lois de la réalité se confondent, et ne sont que deux modes, deux éléments indivisibles d'une seule et même existence?

Nous voici arrivé au cœur même de la philosophie de Hegel. Et ici ce n'est plus de la science en général, mais de la science telle que Hegel l'a conçue, que nous avons à traiter.

Suivant Hegel, la science absolue est la science qui connaît par les idées et dans les idées, ou l'*Idéalisme,* et une telle science ne peut se fonder qu'à l'aide de la *Dialectique.*

L'*Idée* et la *Dialectique,* voilà les deux éléments constitutifs de la philosophie de Hegel.

On ne pourra, par conséquent, se rendre compte de cette doctrine qu'autant qu'on se fera une notion claire et complète de ces deux éléments. Nous allons, à cet effet, appeler l'attention du lecteur sur quelques points essentiels qu'il faut avoir toujours présents à l'esprit, pour bien saisir la vaste et profonde conception de ce prodigieux penseur.

Il importe d'abord de se pénétrer fortement de ce prin-

cipe, qu'il y a un monde idéal, qui enveloppe le monde de la réalité sensible, qui en fait le fond et la substance, et que, par conséquent, il y a une idée pour toutes choses, pour tous les êtres et pour tous les modes ou formes de leur existence [1].

Il faut se rappeler d'abord, à ce sujet, ce que nous avons établi précédemment, à savoir, que la pensée et l'idée sont inséparables, et que là où il y a idée, là il y a aussi pensée, et là où il n'y a pas d'idée, là il n'y a pas non plus de pensée. D'où il suit : 1º que la pensée se produit, se développe et s'achève avec l'idée, et qu'il existe entre les choses et l'idée le même rapport qu'entre elles et la pensée ; 2º que, puisque connaître c'est penser, et que là où s'arrête la pensée, là s'arrête également la connaissance, la connaissance et l'idée sont aussi inséparables ; enfin 3º, et comme conséquence de ce qui précède, qu'autant il y a de déterminations de la pensée et des objets auxquels la pensée s'applique, autant il y a d'idées, et que plus on pénètre dans la nature de l'idée, et plus l'on a une connaissance complète et adéquate de l'objet. Or, la pensée pense toutes choses. Seule entre tous les êtres, elle possède la vertu merveilleuse de revêtir toutes les formes et de s'approprier toutes choses. Car elle pense le général et le particulier, l'infini et le fini, la loi et le phénomène, l'entendement et la liberté, l'âme et le corps tout ensemble. Et l'existence la plus humble comme la plus haute, le ciel et la terre, et ces masses immenses qui roulent dans les vastes étendues de l'espace,

[1] Platon a posé ce principe dans la *République* et plus explicitement encore dans le *Parménide*, mais il ne l'a réalisé que d'une manière incomplète. Voy. § suiv., *et præsertim* § 5.

et l'insecte obscur qui rampe à la surface de la terre, tout est ouvert à l'investigation et à l'action de la pensée, tout vient se réfléchir en elle sous la forme la plus simple, la plus claire et la plus parfaite.

Mais si la pensée qui pense tous les êtres, ne les pense qu'à l'aide de l'idée, il suit nécessairement qu'il y a une idée pour toutes choses.

Cependant on est, sur ce point, moins condescendant à l'égard de l'idée qu'à l'égard de la pensée. Car on admettra assez volontiers que la pensée a la faculté de s'appliquer à tous les objets, mais, lorsqu'il s'agit des idées et de leur rapport avec les choses, on fera une espèce de triage, et on ne voudra point reconnaître que toutes les choses ont une idée qui leur correspond. Ainsi, on admettra bien les idées de la *justice,* du *bien*, du *beau,* mais on se refusera à admettre l'idée de *corps*, de *plante,* d'*organisme, etc.* Or, il est aisé de voir que ce choix est tout à fait arbitraire, et qu'il ne repose sur aucun fondement. Et, en effet, de quelque manière qu'on envisage l'idée, et quelque valeur qu'on lui attribue, qu'on en fasse une essence ou une simple forme de la pensée, ou il faut admettre qu'il y a une essence ou une forme absolue pour le corps, pour la plante, pour la lumière, etc., comme il y en a une pour la justice, l'infini et le bien, ou bien il faut les nier pour ces derniers comme pour les premiers.

La difficulté et la répugnance qu'on éprouve à attribuer des idées à toutes choses, viennent principalement de ce qu'on ne se pénètre pas suffisamment de ce principe, que l'invisible et l'idéal constituent l'élément essentiel de toutes les existences, de la nature et de l'esprit, de l'âme et du

corps, ainsi que de leur rapport[1]. On admet, il est vrai, ce principe d'une manière générale, mais, comme on ne s'en fait pas une notion exacte, on l'abandonne, lorsqu'il s'agit de l'appliquer, ou on ne l'applique que d'une manière arbitraire, et l'on se donne par là les plus étranges démentis. C'est ainsi qu'on dira que Dieu est un être immatériel et invisible, et, en même temps, qu'il est le principe de la nature, en ajoutant que la nature et le monde visible n'ont pas leur raison d'être en eux-mêmes; ce qui ne peut vouloir signifier autre chose, sinon que la raison, la cause et l'essence dernière de la nature résident en Dieu. Mais, si l'on dit que l'idée est, ou le principe, ou un élément essentiel de la nature, on repoussera cette opinion par la raison qu'un élément purement intelligible ne saurait être le principe de la matière, du mouvement, etc. Comme on le voit, on rejette ici ce que l'on avait admis d'abord sous une autre forme, et on le rejette en vertu du même principe qui l'avait fait admettre[2].

Nous avions donc raison de dire, ou qu'il faut nier toutes les idées, ou qu'il faut les admettre toutes, et les admettre au même titre. Par conséquent, de même qu'il y a les idées du bien, du vrai, de l'infini, etc., de même il y aura les idées de quantité, de nombre, de lumière, d'animal, de vie et de mort[3], et même de ce qui paraît s'éloigner le plus de la nature de l'idée, les idées, voulons-nous dire, de la matière, du phénomène, de l'individu[4] et du moi.

[1] Conf. plus bas, § 3.
[2] Conf. chap. IV, § 5.
[3] Voy. sur la mort, chap. VI, et appendice II.
[4] Le principe de l'*individuation* des Scolastiques n'a pas d'autre signification. « *Illic* (*in mente Dei*), dit Bernard de Chartres, platonicien du douzième

Et, en effet, tous les moi, comme tous les individus, comme tous les phénomènes, ont un élément invariable et une essence commune, et ils ne sont tels que parce qu'ils sont le produit de cette essence, et qu'ils lui correspondent. Et les adversaires de l'idéalisme, les psychologues, qui prétendent fonder la connaissance philosophique sur ce qu'ils appellent *les faits de conscience,* reconnaissent, tacitement et à leur insu, ce principe. Car, lorsqu'ils étudient ces faits, ce n'est pas en tant que faits appartenant à tel individu ou à tel moi qu'ils les étudient, mais en tant que faits qui s'étendent à tous les individus, et qui se retrouvent dans tous les moi. Et, par là, ils admettent qu'il y a un moi en soi, un type, une essence de tous les moi. Et ce n'est qu'à ce titre et à cette condition que leur recherche a une portée scientifique; ce qui veut dire, en d'autres termes, que c'est cette science même qu'ils combattent, qui donne une direction et un sens à leur doctrine[1].

Quant à la matière, si elle a une essence, cette essence ne peut être qu'un principe intelligible. Or, elle a, et elle ne peut pas ne pas avoir une essence. Car, lors même qu'on se la représenterait, à la manière de Platon et d'Aristote, comme un principe complétement passif, comme la *puissance* ou l'indétermination absolue, ce serait cette puis-

siècle, *in genere*, *in specie*, IN INDIVIDUALI SINGULARITATE, *conscripta*, *quidquid* YLE, *quidquid mundus*, *quidquid parturiunt alementa*. » Et Duns Scott, celui qui parmi les Scolastiques a peut-être approfondi le plus ce point, dit (*Commen. senten.*, liv. XI, quest. 6): « *Sicut unitas in communi consequitur entitatem in communi* (l'idée du genre), *ita quæcumque unitas consequitur aliquam entitatem* (une idée quelconque). *Ergo unitas simpliciter qualis est unitas individui ... si est in entibus, sicut omnis opinio supponit*, *consequitur per se esse aliquam entitatem* (idée de l'individualité).

[1] Conf. chap. VI.

sance et cette indétermination, cette absence de toute forme et cette capacité de les toutes recevoir, qui constitueraient son essence.

La difficulté qu'on éprouve à concevoir la simplicité et l'intelligibilité de la matière, vient de ce qu'on se la représente comme composée et impénétrable.

Mais d'abord, quant à sa composition, si l'on entend par là une juxtaposition ou réunion accidentelle et extérieure d'éléments et de propriétés qui ne seraient unis par aucun rapport simple et substantiel, la matière n'est pas plus composée que l'esprit. Ou bien il faudra dire que l'esprit aussi est composé, puisqu'il renferme, comme la matière, des propriétés, des facultés, des modes d'activité divers. Que si l'on prétend que c'est la *forme* qui, dans la matière, réunit les propriétés, cela s'appliquera aussi bien à l'esprit qu'à la matière, et, sur ce point encore, il n'y aura entre eux aucune différence. Enfin, se représenter, soit la matière, soit l'esprit, comme un simple agrégat, c'est tomber dans l'atonisme et dans toutes les impossibilités qu'il entraîne.

Pour ce qui concerne l'impénétrabilité, ce n'est pas seulement la pensée réfléchie, mais l'expérience elle-même qui prouve que la matière n'est pas absolument impénétrable. Comment expliquer, en effet, avec l'impénétrabilité, le fait le plus essentiel et qui constitue, en quelque sorte, la vie même de la matière, la transformation, voulons-nous dire, et la fusion des diverses substances matérielles ? Et d'ailleurs, dès que l'on admet une matière en soi, une matière qui enveloppe ces substances, il faut admettre aussi que cette matière pénètre toutes ses substances, ou, ce qui

revient au même, que ces substances se pénètrent par l'intermédiaire de cette matière.

Ainsi, ce qui est impénétrable ce n'est pas la matière en soi, mais la matière dans son existence individuelle et particulière, c'est-à-dire les corps. L'on doit, par conséquent, retenir que les corps sont à la fois pénétrables et impénétrables; pénétrables en ce qu'ils ont de commun, impénétrables en ce qu'ils ont de propre et de distinct.

Enfin (et cette considération s'applique à toutes les propriétés, à tous les modes de la matière), l'étendue et l'impénétrabilité sont, elles aussi, des propriétés générales et essentielles, et partant des éléments purement intelligibles, comme la matière elle-même, c'est-à-dire, qu'elles ont, elles aussi, un principe, un type, une idée. Et c'est ce qui suffit ici pour démontrer notre thèse.

§ 2.

L'IDÉE EST L'ESSENCE.

Mais, si tous les êtres ont une idée qui leur correspond, s'ensuit-il que l'idée soit leur essence? Et n'y a-t-il pas, par delà l'idée, une existence plus haute et plus profonde dont l'idée ne serait que la forme, une force dont la nature intime nous échappe, et qui aurait sa racine dans l'essence divine, ou qui, pour mieux dire, ne serait autre chose que cette essence elle-même? C'est là le point le plus délicat, le point décisif du problème. Tous ceux qui ont suffisamment approfondi la nature des idées, sont d'accord pour admettre que l'idée est un élément essentiel des choses, qu'elle est éternelle, immuable, et qu'elle prend sa source

au sein de l'existence absolue, ou plutôt, qu'elle n'est qu'un mode de cette existence. Mais l'idée est-elle identique à l'absolu? Épuise-t-elle son être tout entier? Ou bien y a-t-il une existence, une essence supérieure à l'idée? C'est là que commence le désaccord. Pour les uns, les *idéalistes modérés,* l'idée n'est qu'une forme, un mode de l'être; pour les autres, les *idéalistes absolus,* elle est la forme et l'être tout ensemble.

Voici les raisons qui nous font pencher vers cette dernière opinion.

Et d'abord, s'il est vrai, comme nous l'avons établi, qu'il y ait une connexion indissoluble entre la pensée et l'idée, de telle sorte que toute pensée suppose nécessairement une idée, cette force obscure, cette substance indéfinissable qu'on se représente comme la source et le *substratum* de l'idée, ne saurait être pensée qu'à l'aide de l'idée, et d'une idée qui lui est adéquate, qu'il s'agisse d'ailleurs de la substance infinie, ou des substances finies. Et, puisque l'on accorde que l'idée est la forme essentielle des choses, l'idée de cette substance sera sa forme essentielle, elle sera éternelle et absolue comme elle. L'idée d'une substance est donc adéquate à cette substance, ce qui veut dire que cette substance est pensée telle qu'elle est, et qu'elle ne saurait être autrement qu'elle est pensée. Ainsi, si la pesanteur est une forme essentielle de la matière, celle-ci ne peut n'être pas entraînée vers le centre, et si la pesanteur pensait, elle ne saurait se penser comme pouvant ne pas tomber. Si Dieu est l'être parfait, ou l'esprit absolu, etc., il se pensera comme tel, et il sera nécessairement tel qu'il se pense. L'on voit déjà par là combien

l'idée entre profondément dans l'existence intime et substantielle des êtres. Et cette connexion deviendra plus intime encore, si l'on prend une idée en son entier, si on en saisit tous les caractères et tous les rapports, si, par exemple, on détermine tous les caractères et tous les rapports essentiels du triangle, de l'organisme, de l'âme, etc. Car on ne voit pas ensuite ce qu'il peut y avoir au delà ou au-dessus de l'idée.

Mais, ce qui fait qu'on saisit difficilement la vraie et complète nature de l'idée, c'est d'abord ce choix arbitraire que nous venons de signaler[1], choix qui limite la sphère des idées, qui accorde une idée à tel ordre de faits et d'existences, et la refuse à tel autre. On est, par là, amené à donner à ce dernier un autre fondement que l'idée. Ainsi, l'on admettra l'idée du beau, et l'on accordera que c'est cette idée qui donne à l'œuvre d'art sa beauté. Mais, comme on ne veut point admettre l'idée de la matière, celle-ci aura une autre essence que l'idée, et l'idée de la beauté n'aura d'autre vertu que de donner une certaine forme à cette essence. De même, l'on accordera bien que l'esprit ne peut penser d'une manière arbitraire, et qu'il faut qu'il pense suivant des lois déterminées, c'est-à-dire suivant les idées. Mais, si l'on n'admet pas une idée du principe pensant, de ce qu'on appelle le *je* ou le *moi*, ce principe, lui aussi, aura une autre source, une autre essence que l'idée, et celle-ci ne sera plus qu'une forme qui le détermine.

C'est ce procédé et cette habitude qu'on transporte dans l'absolue existence. Et, en effet, lorsqu'on examine la na-

[1] § précédent.

ture des idées, on est forcé de reconnaître qu'elles ont leur siége et leur principe en Dieu. Mais on se comporte à l'égard de Dieu comme l'on s'est comporté à l'égard du moi; et, de même qu'on a fait du moi et des idées deux principes distincts, de même l'on sépare en Dieu les idées de son être et de sa substance. Mais, s'il y a une idée du moi, et si le moi ne peut contenir que ce qui est dans son idée[1], il y aura aussi une idée de Dieu, et Dieu ne saurait se penser, ni être que conformément à cette idée. Et, lorsque, de notre côté, nous nous efforçons de saisir l'essence de la vie divine, et que nous croyons nous placer en dehors et au-dessus de la sphère des idées, en attribuant à Dieu la conscience, la personnalité, la bonté, l'ubiquité, etc., nous ne faisons que rassembler des éléments purement intelligibles pour construire l'idée de Dieu. Mais il faut que ces éléments représentent la nature et la vie divine, autrement nous aurions l'ombre de Dieu, et non sa réalité. Et il ne faut pas seulement qu'ils en soient l'image, mais qu'ils expriment la nature intime de Dieu, et qu'ils soient Dieu lui-même. Car, si l'être de Dieu diffère de la pensée de Dieu, nous retombons dans la première difficulté. Et cette difficulté n'atteint pas seulement la pensée humaine, mais la pensée divine elle-même. Si l'on sépare, en effet, en Dieu la pensée et l'être, on brise par cela même l'unité de la vie divine. Si, d'un autre côté, Dieu ne pense pas son être, l'on aura un Dieu qui s'ignore, et qui ignore ce qu'il y a de plus excellent en lui. Mais, s'il pense son être, sa pensée se l'assimile et se l'incorpore, si l'on peut ainsi

[1] Voy. § précédent, et plus bas, chap. VI.

s'exprimer, et elle n'est que son être même intellectualisé, ou, pour nous servir de l'expression profonde d'Aristote, Dieu *est la pensée de la pensée*[1].

Mais on nous objectera. S'il y a, comme vous le prétendez, un degré de l'existence où la *pensée* et l'*être* se confondent, *penser* telle chose, ce sera aussi *être* telle chose, penser le bonheur, ce sera *être* heureux, penser le bien, ce sera *être* bon. Or, c'est là ce qui est en désaccord non-seulement avec le langage, mais avec l'expérience la plus vulgaire, puisqu'on pense le bonheur sans être heureux et le bien sans le pratiquer.

Cette objection, qui, à première vue, paraît sans réplique, repose sur une fausse notion de la science et de l'idée, et sur une observation insuffisante de l'expérience elle-même.

On peut dire d'abord que, même en se renfermant dans le fait et la pensée subjective, la pensée d'une chose est, sinon la chose même, du moins son point de départ et sa condition essentielle. Ainsi, l'on n'est heureux et bon qu'autant qu'on aspire au bonheur et au bien, c'est-à-dire qu'autant qu'on les pense, et, si l'on supprime cette pensée, on supprimera, du même coup, cette aspiration au bonheur, ainsi que sa possession et le sentiment qui l'accompagne.

Mais ce n'est pas ainsi qu'il faut envisager la question. Le point essentiel et précis est de savoir, s'il y a une pensée, une idée absolue du bonheur et du bien, et si c'est cette idée qui est la source du bonheur et du bien relatifs et individuels. Peu importe ensuite que tel individu pense

[1] Conf. chap. VI.

le bonheur sans être heureux, ou bien encore que le bonheur revête plusieurs formes, et varie avec les individus. Car, pour ce qui concerne le premier point, il suffit que l'idée du bonheur se réalise dans quelques individus et dans une sphère particulière de l'existence. Et, en effet, de ce qu'il y a une idée ou une essence du bonheur, il ne s'ensuit nullement que tous doivent être heureux, ou que du moins ils doivent l'être de la même manière et au même degré; pas plus qu'il ne s'ensuit que tous les êtres doivent posséder la beauté, par cela même qu'il y a une idée de la beauté, ou que tous les corps doivent être lumineux, parce qu'il y a une idée de la lumière. C'est bien plutôt le contraire qui doit arriver, et cela parce que les idées se déterminent les unes les autres, et qu'elles ne peuvent avoir chacune qu'un domaine et une sphère limités[1]. D'ailleurs, on ne voit pas trop à quoi peut servir ici la distinction de l'idée et de l'être. Car, l'objection qu'on dirige contre l'idée, on pourrait également l'appliquer à l'être, en la renversant. Et ainsi, si l'on dit que l'idée du bonheur n'est pas le bonheur, ou, pour parler avec plus de précision, n'est pas l'essence du bonheur, parce qu'on peut penser cette idée sans être heureux, on pourrait dire aussi qu'on n'est pas heureux sans penser le bonheur, et que c'est pour cela qu'on ne dit pas de la plante, par exemple, qu'elle est heureuse.

Mais l'erreur vient ici de ce qu'on confond la pensée individuelle et subjective avec la pensée universelle et objective, et l'acte accidentel et extérieur de la pensée avec la pensée nécessaire et absolue. Penser accidentellement tel triangle, ce n'est pas sans doute être le triangle, pas plus

[1] Voy. plus bas, § 4.

que la pensée accidentelle du système solaire n'est le système solaire. Mais l'essentiel est de savoir si, indépendamment de l'idée, de la pensée éternelle et objective du triangle et du système solaire, il y a l'essence et l'être de ces objets. Et invoquer sur ce point ce qu'on appelle la conscience et l'expérience psychologique, c'est se placer en dehors de la science, et aller contre le résultat qu'on veut obtenir.

Et, en effet, on refuse de reconnaître que l'idée constitue l'absolue existence, et on élève au-dessus de l'idée l'être et l'essence, et puis on transporte dans cette essence, dans cet être absolu les données de l'expérience psychologique, et l'on fait l'absolu à l'image de la conscience individuelle. Mais se représenter ainsi l'absolu c'est le détruire. Car, si Dieu pense comme je pense, en tant qu'être sensible et fini, si ma conscience et ma personnalité sont le type sur lequel je construis la conscience et la personnalité divine, Dieu participera de mes imperfections et de ma finité. Et on aura beau combiner les éléments de la conscience, on aura beau les corriger, les achever, les étendre indéfiniment, on ne parviendra jamais à franchir les bornes de l'existence finie. Et d'ailleurs, ce travail, cette combinaison d'éléments finis cache au fond la présence et l'action de l'idée[1]. Par conséquent, il ne faut pas dire que Dieu est telle pensée, telle volonté, ou telle personne, mais la pensée, la volonté et la personnalité absolue, ou, si l'on veut, l'idée même de la pensée et de la personnalité ; chose difficile à concevoir sans doute, mais c'est là précisément ce qui constitue la science.

[1] Conf. § précédent, et plus bas, chap. VI.

Et il ne sert de rien non plus de dire, pour démontrer la distinction de l'idée et de l'être, qu'on a le sentiment de la pensée sans avoir le sentiment de l'être, qu'on pense, par exemple, la lumière, et qu'on a le sentiment de cette pensée, mais qu'on n'a pas, en même temps, le sentiment d'*être* la lumière, qu'on a, tout au contraire, la conscience que l'*être* de la lumière se distingue de la pensée.

Car d'abord, ou il y a un rapport réel, un rapport de nature entre la pensée de la lumière et son être, ou bien, en la pensant, nous ne pensons pas la réalité de la lumière, mais son apparence. L'on pourrait même dire que nous pensons toute autre chose que la lumière. C'est ce que nous avons déjà fait remarquer précédemment.

En outre, il ne s'agit pas ici de telle existence, de tel phénomène contingent et particulier, mais de l'essence et de l'intelligible. Et c'est là ce qu'on oublie toutes les fois que dans cette question on en appelle à l'observation, à la conscience et au sentiment.

En effet, l'essence, qu'elle réside dans l'idée, ou dans un autre principe que l'idée, se *pense* et ne se *sent* pas. Et loin qu'elle puisse être sentie, il faut, tout au contraire, se placer au-dessus de la sphère du sentiment, et abdiquer sa conscience individuelle pour la saisir dans sa pureté et dans sa vérité. Et ainsi, quand nous étudions l'âme, ce n'est pas telle âme en particulier, mais l'âme en général que nous voulons connaître, et nous ne croyons posséder la science de l'âme que lorsque nous possédons cette connaissance[1]. Et, dès que nous la possédons, il n'est nulle-

[1] Conf. plus haut, § 1.

ment nécessaire que nous *soyons* telle âme particulière, et que nous en ayons le sentiment, pour affirmer d'elle son être et ses qualités. Tout au contraire, le sentiment de l'existence individuelle détruirait la science de l'âme en général, et par là même la science de toute âme en particulier. Et ainsi, dans la plus haute acception du mot, penser l'âme, la lumière, l'organisme, c'est penser et être toutes ces choses à la fois.

Et c'est ce qui deviendra plus évident encore, si nous nous transportons au sein de la vie divine. Nous disons, en effet, que Dieu est le principe et l'essence dernière de tous les êtres, de la nature, comme de l'esprit, de la lumière, de la matière, comme de la justice, de la liberté, etc. Or, ou ces mots n'ont pas de sens, ou ils veulent dire que Dieu est tous les êtres en général, sans être aucun d'eux en particulier, et que les essences ne sont que des éléments intelligibles, placés au-dessus de la sphère du sentiment et de la conscience.

Et ce qui est vrai dans l'ordre de la réflexion et de la science, se trouve confirmé dans l'ordre des faits et de la pensée irréfléchie. Ce que nous appelons héroïsme n'est que l'abnégation spontanée de nous-mêmes et le renoncement à nos jouissances, à nos intérêts et à notre existence pour le triomphe d'une idée. A son tour, le génie philosophique consiste à éliminer de l'intelligence tout élément temporel et fini, pour l'élever à l'éternel et à l'infini. On peut dire, à cet égard, que la pensée philosophique est l'héroïsme de l'intelligence, et que l'héroïsme est l'image et comme la réalisation matérielle de la pensée philosophique. L'un et l'autre, le philosophe et le héros, élèvent leur âme par

delà les bornes du monde visible dans un monde invisible et idéal. Le philosophe saisit dans un acte indivisible de la pensée l'éternel et l'absolu; le héros concentre, dans une seule existence et dans un point du temps et de l'espace, la vie et la puissance d'un peuple et de l'humanité.

Quant à l'autre objection, tirée de la difficulté de concilier l'unité de l'idée avec la diversité de ses formes et de ses manifestations dans son existence sensible, elle n'a ici aucune portée. Car elle s'adresse tout aussi bien à l'*être* qu'à l'*idée,* puisqu'à ceux qui maintiennent leur distinction on pourra demander comment ils concilient l'unité de l'être avec la multiplicité de ses manifestations, l'unité de l'être ou de l'essence du bonheur, de la justice, du bien, avec les formes diverses qu'ils affectent dans leur existence individuelle. Et ainsi, la difficulté demeure la même dans les deux hypothèses, dans l'hypothèse de l'identité de l'être et de l'idée, comme dans celle de leur distinction.

C'est là ce que nous voulions établir ici. Mais cette discussion se trouvera complétée par nos recherches ultérieures.

§ 3.

L'IDÉE EST LA RAISON DES CHOSES.

Si, comme nous le prétendons, l'idée et l'essence se confondent, l'idée contiendra le pourquoi et la raison dernière des choses. Pourquoi y a-t-il des êtres organiques, ou telle fonction, telle propriété dans l'organisme? Pourquoi les corps se meuvent-ils? Et quelle est la raison qui fait qu'ils ne peuvent se mouvoir que dans le temps et dans l'espace, avec vitesse ou lenteur, et suivant des directions

déterminées? Pourquoi tel phénomène, ou telle sensation? Pourquoi toutes les sensations et tous les phénomènes sont-ils soumis aux mêmes conditions, et offrent-ils les mêmes caractères? Et quelle est la raison dernière de l'union de l'âme et du corps? La réponse à ces questions, c'est dans l'idée qu'il faudra la chercher. Et il faudra, par conséquent, dire que l'âme et le corps sont unis, parce qu'il y a une idée de cette union, et qu'ils sont unis conformément à cette idée; comme aussi qu'il y a des êtres organiques, des phénomènes et des mouvements, parce qu'il y a les idées de l'organisme, du phénomène et du mouvement, et ainsi des autres choses.

C'est là une explication qu'on a de la peine à admettre, comme on a de la peine à admettre qu'il y a une idée pour tous les êtres. Et, ici aussi, l'on fait un triage, et on explique tel ordre de faits et d'êtres par les idées, et tel autre, par d'autres principes[1]. Si l'on demande, par exemple, pourquoi telle action est juste, telle pensée vraie, tel objet beau, on répondra que c'est parce que ces choses sont conformes aux idées de justice, de vérité et de beauté; ce qui veut dire que tout ce que ces choses renferment de réalité et d'essence, elles le tiennent de ces idées, et qu'elles sont parce que ces idées sont aussi, et qu'elles sont ce que sont ces idées. Mais, si l'on demande quelle est la raison dernière de la sensation, de l'organisme, de l'union de l'âme et du corps, et qu'on réponde que c'est dans les idées qu'il faut la chercher, on repoussera cette explication comme n'ayant aucun sens, et comme mettant des mots à la place des causes réelles.

[1] Conf. plus haut, § 1.

C'est toujours, comme on le voit, la même inconséquence. Car, si l'on explique l'action juste par l'idée de justice, on sera aussi fondé à expliquer l'union de l'âme et du corps par l'idée de cette union, quelle que soit d'ailleurs cette idée, ce qu'il ne s'agit pas de déterminer ici ; et, si l'on rejette cette dernière explication, il faudra aussi rejeter la première.

Mais il faut admettre l'idée de l'âme et l'idée du corps, et ensuite l'idée de leur communication, et de la manière dont cette communication s'accomplit. Le *médiateur plastique,* l'*influx physique,* l'*harmonie préétablie* ne sont que des expressions diverses de cette pensée, à savoir, qu'il y a une force, une essence intermédiaire qui unit l'âme et le corps. La théorie de l'*harmonie préétablie,* et celle des *causes occasionnelles* qui paraissent chercher une autre solution en ce qu'elles semblent placer le principe de cette union dans la puissance et la volonté divines, n'ont, quand on les examine de près, d'autre fondement. Et, en effet, la volonté divine n'est pas une volonté arbitraire et contingente, mais elle a pour limite et pour règle les lois de sa nature, lesquelles ne sont autre chose que les essences elles-mêmes. Et c'est ce qu'on entend, lorsqu'après avoir attribué à Dieu une volonté et une liberté contingentes, on est amené, par une nécessité rationnelle, à placer au-dessus de ces attributs la nature même de Dieu, et à convenir que Dieu n'agit, ni ne peut agir que suivant les lois de sa nature. Et ainsi, l'on n'expliquerait rien, ou du moins ne donnerait-on pas la vraie et dernière explication, si l'on disait que l'âme et le corps sont unis, ou bien que le monde a été créé, parce que Dieu l'a voulu, ou comme il l'a voulu[1]; mais il fau-

[1] Conf. chap. VI.

dra aller au delà, et dire que Dieu l'a voulu, parce que cela est conforme aux lois de sa sagesse et de sa raison, et qu'il ne l'a voulu que conformément à ces lois ; ce qui veut dire, en d'autres termes, qu'il y a dans la nature divine une certaine idée, une certaine essence où les deux substances se trouvent unies, comme aussi une certaine loi qui a fait que Dieu a créé le monde, et suivant laquelle il l'a créé. Et c'est là la raison dernière de la communication de l'âme et du corps et de la création. Et, en effet, la dernière raison d'une chose c'est cette nécessité intérieure qui fait qu'elle est ce qu'elle est, et qu'elle ne saurait être autrement qu'elle est; et cette nécessité c'est l'essence. Voilà pourquoi, lorsqu'on a atteint ce degré de la connaissance, on ne saurait aller au delà, et demander une nouvelle explication. Ainsi, il est illogique de demander pourquoi les corps tombent, dès qu'on a démontré que la pesanteur est leur essence. Et, si on voulait répondre à cette question, on ne le pourrait que par la question elle-même. Voilà aussi pourquoi on ne demande pas la raison de l'existence de Dieu. Car Dieu est l'essence et la nécessité absolue, et, à cet égard, tout ce qu'on peut dire de lui, c'est qu'il est parce qu'il est[1].

Ces remarques, on peut facilement les appliquer à toutes les idées. Prenons l'organisme.

Tous les physiologues admettent tacitement l'idée de l'organisme. Et, lorsqu'ils étudient la nature organique, et qu'ils s'appliquent à en déterminer les conditions et les propriétés essentielles, ils ne font, en réalité, que construire cette idée. Mais, comme ils n'ont pas l'habitude de la

[1] Conf. chap. VI.

spéculation, et qu'ils peuvent difficilement franchir le champ de la pensée sensible et des images, ils demandent à l'observation et à l'expérience ce qu'ils devraient demander à la pure intelligence, et ils ne saisissent que le fait et la conséquence, tout en croyant posséder la cause et le principe. Ils sont ainsi amenés à matérialiser l'idée et à chercher le principe de l'organisme, les uns dans les animalcules (infusoires), espèce de types matériels d'où émaneraient tous les êtres organiques; d'autres, tel que Buffon, dans une substance organisée, éternellement répandue dans l'univers, et qui prendrait successivement une forme concrète et déterminée dans les différents individus. Au fond, ce qu'ils cherchent c'est l'idée, c'est une essence purement intelligible qui est la raison et le principe de tous les êtres organiques, comme l'idée de la justice est la raison et le principe de toutes les choses justes. Cette essence, ils la pressentent, ils l'entrevoient, mais ils ne peuvent l'atteindre telle qu'elle est en soi, dans sa vraie et réelle existence.

§ 4.

FILIATION DES IDÉES.

Puisque toutes les choses ont une idée qui leur correspond, et qui constitue leur essence, il y aura un ensemble, une série d'idées, dont l'enchaînement et l'ordre intérieurs contiennent et représentent l'enchaînement et l'ordre même des choses.

A cet égard, il faut remarquer, d'abord, que les idées sont à la fois distinctes et identiques. Elles sont distinctes en ce qu'elles ont chacune un caractère propre et spéci-

fique qui la détermine; mais elles sont identiques à titre d'idées et d'éléments intelligibles qui sont l'objet de la pensée. Ou bien, ce qui revient au même, elles sont distinctes et identiques, parce que c'est l'*Idée* qui les pose, et qui, en les posant, les sépare et les unit tout ensemble, pour atteindre à son absolue unité[1]. On peut dire aussi qu'elles sont identiques, parce qu'elles sont toutes immuables et éternelles. Il n'y a, en effet, ni avant ni après, ni génération ni altération dans la sphère des idées, et, quand on parle de leur précession et de leur filiation, ce n'est que d'une filiation et d'une précession métaphysiques que l'on veut parler, c'est-à-dire de ce rapport qui fait qu'une idée étant donnée, une autre idée est nécessairement donnée par cela même. Entre les idées de l'être et du devenir, de la quantité et de la qualité, du bien et du beau, etc., il n'y a pas plus de filiation chronologique qu'entre le cercle et le diamètre. Et les idées de temps et de mouvement elles-mêmes qui, par leur nature, semblent devoir être soumises à la naissance et à la mort, sont, elles aussi, impérissables et éternelles. Car, ce qui naît et ce qui périt, c'est tel temps et tel mouvement, et non leur essence[2].

Ainsi donc, l'on a une série de termes à la fois semblables et dissemblables, où le terme qui suit tient à celui qui précède et s'en distingue, et qui, par cela même qu'il y tient, le renferme, tout en s'en distinguant. Mais ce rapport de contenance, cet enveloppement des idées les unes dans les autres ne doit pas être conçu à la façon de la logique ordinaire, c'est-à-dire comme un simple rapport de *quantité*,

[1] Conf. plus bas, chap.
[2] Conf. § suiv., chap. V, § 1, et chap. VI, § 3.

comme un genre qui contient, dans son extension, des espèces, mais comme un rapport de qualité et d'essence[1]. Il existe, il est vrai, entre les idées un rapport de quantité, en ce sens que leur différence peut être considérée comme un élément numérique qui s'ajoute à une idée et la distingue d'une autre, ou bien encore, en ce sens qu'une idée contient plus d'éléments (*espèces* ou *caractères* comme on les appelle) que telle autre. Mais ce n'est là qu'un rapport extérieur, secondaire, et qui ne fait pas connaître la vraie nature de l'idée. Le rapport de *contenance*, au contraire, tel que nous l'entendons ici, est un rapport interne et consubstantiel, qui fait qu'une idée se retrouve et se continue, si l'on peut dire ainsi, dans une autre, tout en se transformant. C'est ainsi, par exemple, que l'idée de l'*être* se trouve comprise dans l'idée du *devenir*, l'idée de *temps* dans celle de *mouvement*, l'idée de *lumière* dans celle de *couleur*, *etc*. Seulement, l'être, le temps, la lumière, n'existent pas dans le devenir, le mouvement, la couleur, tels qu'ils existent en eux-mêmes et dans leur sphère propre et distincte, mais ils s'y trouvent combinés avec un nouvel élément, et comme élevés à une nouvelle existence[2].

Si maintenant, d'après cette manière de concevoir les idées, ainsi que leurs rapports, on se représente par la pensée la totalité des idées, l'on verra qu'elles sont, en quelque sorte, poussées par un mouvement interne, qui les fait passer d'un état simple à un état de plus en plus complexe, ou, pour employer le langage de Hegel, d'un état abstrait

[1] Voy. sur ce point notre thèse latine « *Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina* » (Paris, 1845, chez Ladrange).

[2] Voy. plus haut, chap. II, § 1, et plus bas, chap. VI, § 3.

à un état de plus en plus concret, de telle sorte que l'idée qui précède, le *temps*, l'*espace*, par exemple, est une idée abstraite à l'égard de l'idée qui suit, le *mouvement*. Et c'est là, en effet, le vrai sens du mot *abstraction*. Car il n'y a pas d'abstraction absolue, et quand on dit que la force, ou la matière, ou la substance, ou bien tel mode, ou telle propriété sont des abstractions, on ne veut point dire qu'ils n'ont aucune réalité, mais seulement qu'ils ne contiennent pas l'absolue réalité. Et ainsi, lorsqu'on reproche à une doctrine de ne s'appuyer que sur un principe abstrait, ou sur une abstraction, ce reproche est fondé, si l'on entend par là que cette doctrine donne à ce principe une valeur qu'il n'a pas; mais il n'est pas fondé, si on lui dénie toute réalité. Par conséquent, une doctrine philosophique n'est jamais fausse de tous points, mais elle est seulement incomplète. Elle n'est pas fausse, parce qu'elle est fondée sur une idée, la *substance*, le *nombre*, la *monade*, *etc.*, et qu'à ce titre elle exprime une face et un degré nécessaire de l'absolue vérité; mais elle est incomplète, précisément parce qu'elle exprime un degré, un mode de l'absolu, et non l'absolu en son entier[1].

On voit, d'après ce qui précède, que chaque degré, chaque moment de l'*Idée* constitue un moment et un degré de la réalité. L'état abstrait de l'*Idée* constitue l'état propre et distinct d'une sphère de l'existence; son état concret constitue le rapport de cette sphère avec une sphère supérieure.

L'idée pose l'un de ces moments, et, après l'avoir posé, elle le franchit et l'annule, et elle l'annule précisément

[1] Conf. § suiv.

parce qu'il ne constitue qu'un état abstrait de son existence. Et c'est là ce qui explique pourquoi une idée ne peut se réaliser que dans une sphère limitée de l'existence. Car une idée n'exprime pas la totalité des êtres, mais un degré et une face de la réalité[1].

Mais ce mouvement, qui élève les idées d'un état abstrait à un état de plus en plus concret, est à la fois un mouvement d'expansion et de concentration, de développement et d'enveloppement. C'est un développement, en ce sens qu'à chaque degré se produit un état, une forme nouvelle et plus riche de la réalité. C'est un enveloppement, en ce sens que chaque forme nouvelle résume et condense toutes les formes précédentes. C'est ainsi, par exemple, que le système solaire se retrouve combiné avec d'autres éléments dans l'organisme, l'organisme dans la vie, et la vie dans l'âme. D'où il suit que les idées, tout en se limitant, tendent à s'affranchir de plus en plus de leurs limites, tout en posant la variété et la différence, elles tendent à entrer en possession de leur unité et de leur simplicité absolue. C'est que, en effet, il faut un terme à ce mouvement, il faut un point où ses évolutions puissent s'arrêter. Ce terme dernier, ce point culminant de l'existence, c'est ce que Hegel appelle l'*Idée*. Tous les degrés antérieurs qu'on a traversés sont des idées et non l'*Idée;* ils forment des moments abstraits et relatifs de son existence, et non son existence concrète et absolue.

L'*Idée* est, par conséquent, le principe et la fin de toutes choses. Tout aspire à l'*Idée,* et c'est cette aspiration, ici aveugle et mécanique, là volontaire et réfléchie, qui fait la

[1] Conf. plus haut, § 2.

vie et le mouvement du monde. Plus les idées, et avec les idées les choses, approchent de l'*Idée,* plus elles approchent de la perfection absolue. Par conséquent, dire que les choses vont d'un état abstrait à un état concret, c'est dire qu'elles approchent de l'*Idée,* et qu'elles passent d'un état d'imperfection à un état de plus en plus parfait. C'est ainsi qu'il y a plus de perfection dans la nature organique que dans la nature inorganique, dans la vie que dans l'organisme, et dans l'âme que dans la vie. Et ce passage, cette élévation de la nature inorganique à l'organisme, de l'organisme à la vie, n'a d'autre fondement, ni d'autre moteur que l'*Idée*[1].

Mais, si les choses et les idées aspirent à l'*Idée,* si elles ont dans l'*Idée* leur principe et leur fin, elles ne sont pas, en elles-mêmes, prises chacune séparément et hors de l'*Idée,* ce qu'elles sont au sein de l'*Idée.* En elles-mêmes, elles sont des existences imparfaites, limitées, finies; dans l'*Idée*, elles se transforment et atteignent à leur absolue perfection[2].

Maintenant qu'est-ce que l'*Idée?* Comment réalise-t-elle cette absolue unité? Comment les choses et les idées revêtent-elles une forme nouvelle au sein de l'*Idée?* C'est ce que nous verrons par la suite.

§ 5.

MÉTHODE SPÉCULATIVE OU LA DIALECTIQUE.

Si les idées sont le principe de l'être et de la pensée, et si le mouvement et la filiation des idées contient la raison

[1] Voy. chap. VI, §§ 3 et 4.

[2] Conf. plus haut, chap. III, § 2, et plus bas, chap. VI, § 3.

du mouvement et de la filiation des choses, ce sera la science de l'*Idée* considérée dans son existence absolue, comme à tous les degrés de son existence relative et de ses rapports, qui formera l'objet de la connaissance philosophique.

Or, cette connaissance ne saurait s'obtenir que par un moyen adéquat à son objet, par une méthode qui ne soit pas extérieure et comme adventice à l'*Idée,* si l'on peut ainsi parler, mais qui en constitue un élément interne et substantiel, par une méthode, en un mot, qui soit la forme même de l'*Idée.* Cette méthode est la *Dialectique.*

On peut dire que l'histoire de la dialectique se confond avec l'histoire de la philosophie, qu'elles paraissent toutes deux en même temps, qu'elles grandissent et se développent simultanément. Et, en effet, à mesure que la raison avance dans la connaissance d'elle-même et des choses, la dialectique reçoit, elle aussi, un nouveau développement, elle s'organise et se constitue, elle pose et étend ses principes et ses applications. C'est que la raison et la dialectique ont une seule et même origine, et s'alimentent, pour ainsi dire, à la même source. Ce que peut l'une, elle ne le peut qu'avec le concours de l'autre, et elles obéissent, toutes deux, à la même impulsion, et tendent au même résultat.

Lorsque Kant démontrait par ses antinomies cosmologiques que la raison est la dialectique, et qu'elle se contredit elle-même, il ne faisait que reproduire, sous une forme plus sévère, mais moins large et moins profonde peut-être, les doctrines de l'ancienne dialectique[1].

[1] Voy. plus haut, chap. III, § 1.

Nous trouvons, en effet, la philosophie occupée, dès son origine, à poser et à résoudre le problème des contraires. Les uns, les Pythagoriciens, crurent en trouver la solution dans l'*unité numérique;* d'autres, les Éléates, dans une unité plus profonde, l'unité de l'*être;* d'autres enfin, tels que les Ioniens et les Sophistes, dans l'élément variable et mobile de l'existence, le *devenir* et l'*apparence.*

Tout est composé de nombres, disaient les Pythagoriciens, et comme les nombres se ramènent à l'unité, c'est dans l'unité et dans ses combinaisons diverses que réside le principe de la différence et des rapports des choses.

Mais l'unité numérique ne représente et n'explique qu'un élément, une propriété des choses, et, au-dessus de cette unité, il y a l'être et son unité qui enveloppent, avec les choses, l'unité numérique elle-même. Or, l'être ne saurait devenir; car ce qui devient, suppose l'être d'où il devient. Par conséquent, tout est en réalité, et rien ne devient, et le devenir n'est qu'une illusion et une pure apparence. C'est là la marche et le résultat de la dialectique des Éléates.

On ne saurait cependant, sans tomber dans des difficultés insolubles, nier le changement et le devenir dans le monde. On peut dire, au contraire, que l'existence du monde n'est qu'un flux, un écoulement perpétuel, un passage alterné et non interrompu de la vie à la mort, et de la mort à la vie. Loin, par conséquent, que tout soit, rien n'est, tout devient et l'être n'est qu'une pure abstraction. Il faudra donc chercher l'unité des choses, non dans leur être, mais dans leur devenir, dans ce devenir qui les transforme, et qui, les faisant incessamment passer les unes dans les autres, les soumet à une loi commune et les conserve, tout en les dé-

truisant. Or, si le devenir forme tout ce qu'il y a de vérité et de réalité dans les choses, l'apparence sera aussi tout ce qu'il y a de plus réel et de plus vrai. Car devenir c'est apparaître, et toute la réalité d'une chose se concentre dans le moment indivisible où elle apparaît, et où elle est telle qu'elle apparaît. Mais, si l'apparence fait toute la réalité des êtres, tant dans l'ordre physique que dans l'ordre intellectuel et moral, celui-là sera vraiment habile et possédera le vrai savoir, qui saura saisir et mettre en relief le côté apparent des choses, et donner ainsi au faux le semblant du vrai, et au vrai le semblant du faux, suivant les intérêts et la nécessité du moment.

Telle est la dialectique d'Héraclite et des Sophistes.

Mais quelque sérieuse et profonde que soit l'intention qui a présidé à ces recherches, surtout chez les Éléates, ce ne sont là que les premiers rudiments de la dialectique. Et, en effet, les Pythagoriciens ne s'élèvent pas au-dessus du nombre et de la quantité, confondent la quantité avec la qualité, et prétendent ramener l'essence à l'un des modes les plus extérieurs de l'être. Et ils dressent une table incomplète des contraires, l'infini et le fini, la lumière et les ténèbres, la monade et la dyade, etc., où les termes se trouvent rapprochés au hasard, et sans qu'on voie la raison de leur nombre, ni de leur rapport.

Les Éléates, préoccupés surtout de l'unité de l'être, au lieu d'expliquer la différence, et de la concilier avec l'unité, la suppriment; au lieu d'expliquer le devenir, ils s'attachent à démontrer qu'il n'est qu'une illusion. Aussi la dialectique prend-elle entre leurs mains une direction purement négative, et, lorsqu'elle est en présence du mouve-

ment, au lieu de s'efforcer d'en saisir les conditions et l'essence, et de le rattacher à l'ensemble des êtres et à la vie universelle du monde, elle l'efface et en nie la réalité.

Enfin, les Ioniens et les Sophistes s'engagent et se renferment exclusivement dans la direction opposée. Ce sont les différences, c'est le mouvement et la transformation des êtres qui les frappent. Quant à l'élément éternel et immobile qui les engendre, et sans lequel ils ne sauraient se concevoir, il leur échappe. Et leur dialectique s'exerce, et, pour ainsi dire, s'épuise à substituer le devenir à l'être, et l'apparence à la réalité.

Du reste, ni les uns ni les autres n'ont soumis leurs investigations dialectiques à une discipline sévère et vraiment scientifique. Car ils les ont tous bornées à des points partiels et isolés de la science, et ils ont pris et employé, sans critique et comme à l'aventure, les éléments sur lesquels roule la dialectique, c'est-à-dire les idées.

C'est Platon qui doit être considéré comme le véritable fondateur de la dialectique.

Mettant à profit les travaux de ses devanciers, et surtout les recherches logiques et métaphysiques de son maître, Platon saisit le premier, d'une vue claire et profonde, le rapport de la dialectique et des idées, et comprit que, de même que l'idée s'étend à toutes choses et enveloppe tous les degrés de l'existence, ainsi la dialectique est la méthode qui dégage l'idée, et la suit à travers tous ses développements; il comprit, en d'autres termes, que la dialectique est l'élément essentiel et la forme même de l'idée. Aussi, à ses yeux, la philosophie, l'idéalisme et la dialectique se

confondent, et ils ne sont que des faces, des dénominations diverses de la connaissance absolue.

On peut dire, à cet égard, que, depuis Platon jusqu'à nos jours, la dialectique n'a pas reçu de modifications ni d'accroissements essentiels, et que c'est la dialectique platonicienne qui, sous des formes diverses, s'est reproduite à toutes les époques de la science, et a, en quelque sorte, défrayé tous les grands systèmes. Et nous n'en exceptons pas Aristote lui-même. Bien qu'Aristote combatte, en effet, la dialectique platonicienne, et qu'il aille jusqu'à assimiler le dialecticien au rhéteur et au Sophiste, l'on voit, quand on examine attentivement les doctrines des deux philosophes, et qu'on ne se laisse pas faire illusion par les mots, que sa polémique prouve trop, ou qu'elle est elle-même captieuse et sophistique. Elle prouve trop, parce que parmi les arguments qu'Aristote dirige contre la doctrine de Platon, il y en a qui peuvent être rétorqués contre sa propre doctrine et contre la science en général. Elle est sophistique, parce qu'il y en a qui sont si faibles et si peu concluants, que, de tout temps, on a été amené à suspecter sa sincérité et sa bonne foi.

C'est que la science et la dialectique sont, comme nous l'avons déjà fait remarquer, inséparables, et qu'on ne peut s'élever à l'essence et à l'intelligible qu'à l'aide de cette méthode. Aussi Aristote, après avoir combattu Platon, se trouve-t-il ramené, par une nécessité rationnelle, sur le même terrain que lui, et il construit sa doctrine avec les mêmes éléments et les mêmes procédés.

Et, en effet, la *forme* ou l'*entéléchie* c'est, au fond, l'idée platonicienne, c'est un élément purement intelligible dont

la nature et le rapport ne peuvent être saisis que par la dialectique. La théorie de la *puissance* c'est encore la notion platonicienne de la matière, de ce principe amorphe et, par cela même, capable de revêtir toutes les formes. Enfin, sa conception d'un moteur immobile se fonde sur une notion et sur des procédés semblables à ceux qui conduisirent Platon à sa conception d'un bien absolu. Nous voulons dire, en d'autres termes, qu'Aristote part comme Platon d'une notion et qu'il s'attache à mettre en lumière, par des arguments directs ou indirects, tirés du temps, du mouvement ou de la nature des choses finies, la réalité d'un moteur absolu.

En rapprochant ainsi les doctrines des deux philosophes, nous ne prétendons pas dire qu'elles coïncident de tous points. Nous n'ignorons pas les différences qui les séparent, et que ces différences portent sur des points essentiels. Mais nous prétendons que, si on les examine avec soin, on verra que ces différences tiennent plutôt à l'intention des deux philosophes, et à la manière dont ils ont employé et compris les principes avec lesquels ils ont composé leur système, qu'à ces principes eux-mêmes.

Si maintenant de l'antiquité nous passons au moyen âge, nous retrouverons la dialectique platonicienne dominant la philosophie de cette époque. Dès son début, en effet, la scolastique la proclame la *Reine des sciences* (Abélard), la *science qui seule peut connaître et enseigner les choses* (Alcuin). Tous les grands philosophes scolastiques, saint Anselme, Abélard, Scott, saint Thomas, ne sont, au fond, que des Platoniciens, s'appliquant à résoudre dialectiquement, par l'analyse et la combinaison des idées, le problème de la

science, transportant la dialectique dans le domaine de la théologie, et s'efforçant d'expliquer par elle la Trinité, la transsubstantiation, la chute, et, en général, tous les dogmes du christianisme.

Enfin, la philosophie moderne, depuis son origine, n'a fait qu'employer, sciemment ou à son insu, les procédés platoniciens.

Et, en effet, la fameuse méthode de Descartes n'est, en ce qu'elle a d'essentiel et de vraiment scientifique, que la vieille méthode platonicienne[1]. Ainsi, et quelle que soit l'application qu'il en ait faite, ou son critérium de l'évidence et de la clarté des idées n'a pas de signification sérieuse, ou il veut dire que la science réside, non dans une pensée ou dans une représentation subjective et accidentelle, mais dans la connaissance distincte, complète et objective des idées. Son principe, qu'il faut partir des notions les plus simples, et descendre régulièrement et par degrés aux plus composées, n'est autre chose qu'une déduction et une analyse dialectique des idées. Et ses théories de la pensée, de l'infini et de l'étendue, qu'il considère comme renfermant la raison dernière de l'être et de la connaissance, n'ont pas d'autre fondement. Enfin, la pensée platonicienne se montrera d'une manière bien plus sensible encore, si nous suivons les principes posés par Descartes dans son école, dans Malebranche, Spinoza, Bossuet, Fénelon et Leibnitz.

Ainsi, nous le répétons, il faut arriver à nos jours, c'est-à-dire à Hegel, pour trouver dans la dialectique un développement vraiment nouveau et original. Platon et Hegel,

[1] Conf. plus haut, chap. II, § 1, et plus bas.

voilà, suivant nous, les deux limites extrêmes de la dialectique, les deux chaînons auxquels elle est, pour ainsi dire, suspendue. L'un en jette les fondements, l'autre la complète et l'achève.

En émettant cette opinion, nous ne prétendons pas dire que la dialectique soit demeurée complétement stationnaire depuis Platon. Ce ne peut être là notre pensée. Car nous n'ignorons pas qu'elle a essayé des combinaisons nouvelles, que soit en Grèce, et surtout chez les Alexandrins, soit au moyen âge, soit aux époques postérieures, elle a, par ses applications aux questions théologiques, agrandi son domaine, et, par ses analyses logiques des idées, souvent très-profondes, fait pénétrer plus avant dans la connaissance de la nature et des lois de l'intelligence. Ce progrès, ce travail interne et continu de la dialectique, nous sommes loin de le contester. Nous en avons même besoin pour expliquer la dialectique hégélienne. Mais, de même que la dialectique platonicienne fixe et résume les éléments isolés et les directions partielles de ses devanciers, de même la méthode hégélienne concentre, organise et élève à la conscience de lui-même le travail des siècles précédents. C'est là ce qui fait sa puissance et sa vérité.

Mais, pour se rendre compte de la dialectique platonicienne, du point où Platon l'a laissée, et de la transformation qu'elle a subie entre les mains de Hegel, il faut examiner la dialectique en elle-même, dans sa nature et dans son essence.

La dialectique commence avec la division de l'être. C'est, du moins, ce que nous supposerons ici. Ainsi, dès qu'il y a dualité dans l'être, dès qu'il y a multiplicité ou différence

dans les choses, il y a limitation et opposition, et avec l'opposition se produit le pensée dialectique[1].

La dialectique est donc fondée sur la coexistence des contraires, de quelque façon d'ailleurs qu'on se représente la contradiction, et quels que soient les termes auxquels on la ramène, Dieu et le monde, l'infini et le fini, la lumière et les ténèbres, le bien et le mal, la vie et la mort. Le discours n'est que l'image, et comme l'expression sensible de la dialectique. Car tout discours est un dialogue, c'est-à-dire un mouvement alterné de la pensée, allant de l'unité à la multiplicité, de l'identité à la différence, de l'affirmation à la négation, et réciproquement.

Maintenant, la première question qui se présente à ce sujet est celle-ci: La dialectique a-t-elle sa racine dans l'être même, et est-elle un élément essentiel et constitutif des choses, ou bien n'est-elle qu'un accident? En d'autres termes, la dialectique a-t-elle son principe dans l'Absolu et l'Infini, ou bien n'est-elle qu'une forme de l'existence relative, contingente et finie?

Les premières oppositions que saisit l'intelligence sont celles du monde et de l'absolu, de la contingence et de la nécessité, de la différence et de l'unité. D'une part, on a des existences individuelles, isolées, qui naissent et périssent, et qui, par là même qu'elles n'étaient pas, sont conçues comme pouvant ne pas être; et, d'autre part, une existence immuable, nécessaire et éternelle. Ce sont là les oppositions

[1] Il va sans dire qu'ici et ailleurs nous prenons les mots *contraires*, *contradiction*, *opposition* dans un sens plus large que celui de la logique ordinaire, et que nous y comprenons la *différence*, la *variété*, les *parties*, toute dualité, en un mot, et toute scission qui se produit dans les choses.

auxquelles s'arrêtèrent les Éléates, et qu'ils ramenèrent aux oppositions de l'être et du devenir, de l'un et du multiple. C'est aussi l'opposition à laquelle on s'arrête lorsqu'on met en présence Dieu et le monde, et qu'on fait du monde une existence relative et contingente, et de Dieu une existence absolue et nécessaire. Ainsi considérée, l'opposition ne serait qu'un accident, elle n'irait pas au delà de la sphère de l'apparence, des choses contingentes et finies, et elle n'atteindrait pas l'être et l'absolu.

Mais ce n'est là qu'un premier degré de la dialectique, ou plutôt c'est une dialectique qui demeure à la surface, et comme en dehors de son objet.

Et, en effet, lors même qu'on s'en tiendrait à la simple opposition de l'être et du devenir, on serait naturellement conduit à rechercher la raison du devenir. Pourquoi les êtres et le monde deviennent-ils? ou pourquoi sont-ils devenus? Car il faut bien que ce devenir, ce passage de la possibilité à la réalité, ait une raison et un principe. Et quelque notion qu'on se fasse de l'absolu, qu'on le sépare du monde, ou qu'on le considère comme lui étant indivisiblement uni, il faudra bien remonter à l'absolu lui-même pour l'expliquer. Et il ne suffit pas de le placer dans la volonté absolue et dans un acte accidentel de cette volonté, car, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer[1], la volonté est dominée et gouvernée par la loi, c'est-à-dire par la nature même de l'absolu. Ainsi, le devenir et le monde, avec les contradictions qu'il renferme, ont, même à ce point de vue, leur source, soit à l'état de pure possibilité, soit à

[1] Voy. § 3, et plus bas, chap. VI.

l'état de réalité actuelle, au sein de l'absolue existence. Et c'est ce qui apparaîtra d'une manière plus manifeste, si l'on n'oublie pas, d'une part, que le devenir et le phénomène ont, comme toutes choses, une essence, et, d'autre part, que le monde n'est pas une existence simple, mais complexe, offrant une variété infinie, non-seulement d'événements et d'êtres, mais de classes, de genres et d'espèces à la fois distincts et identiques, coïncidant par un côté et différant par l'autre, et auxquels il faudra bien assigner un principe. C'est là ce que comprit Platon. Aussi sa dialectique ne s'arrête-t-elle pas à l'opposition du monde visible et du monde intelligible, du phénomène et de l'idée, mais elle pénètre jusqu'aux oppositions des idées elles-mêmes. Lorsqu'il décrit, en effet, dans plusieurs de ses dialogues, et notamment dans la *République* et le *Phédon*, les procédés et la marche que suit l'intelligence pour s'élever à l'idée, il ne fait que poser les préliminaires de sa dialectique, et il y montre plutôt comment, en présence des oppositions (l'égal et l'inégal, le grand et le petit, etc.) qui se manifestent dans les choses sensibles, l'idée apparaît peu à peu dans la pensée, qu'il n'y définit, et la source des oppositions, et la nature de l'idée elle-même. Sa vraie dialectique est, tout entière, dans ses recherches sur les idées, considérées en elles-mêmes, dans leur existence abstraite et absolue. C'est ainsi qu'il fut amené à démontrer dialectiquement, et en se fondant sur la nature même des idées, la coexistence nécessaire et éternelle de l'unité et de la multiplicité, du tout et des parties, du mouvement et du repos (*Parmenide*), et que, pénétrant plus profondément dans l'essence intime des choses, il finit (dans le *Timée* et le

Sophiste) par attribuer une idée à la matière elle-même, et par ramener ainsi toute opposition à une opposition idéale et métaphysique. Le résultat de ces recherches dialectiques le conduisit à poser ces principes, à la fois simples et profonds, qui sont la base de sa doctrine et de toute doctrine vraiment rationnelle, à savoir, que toutes les choses ont une essence et une idée qui leur correspond[1], que, par conséquent, tout est composé d'idées et d'éléments intelligibles, et que, par cela même, une idée étant donnée, l'intelligence peut, par la vertu qui est en elle, retrouver toutes les autres, et connaître ainsi la nature du tout.

Cependant Platon a plutôt énoncé d'une manière générale les principes de la science et de la dialectique qu'il ne les a réalisés; et il ne les a pas suivis, d'un pas ferme et sûr, dans leurs conséquences et dans leurs applications. De là viennent les indécisions, les obscurités et les contradictions qu'on rencontre dans sa doctrine. Il admet, en effet, la réalité des contraires, et puis il érige le principe de contradiction en principe fondamental de la connaissance. Tantôt il s'attache à établir qu'une idée appelle nécessairement l'idée opposée, et tantôt, se plaçant à un autre point de vue, il supprime l'un des contraires, ou le fait rentrer violemment dans l'autre. Ici il enseigne qu'il faut suivre l'ordre et la filiation rationnelle des idées, là il prend les idées au hasard, sans rechercher ni d'où elles viennent ni ce qu'elles signifient, et il transporte arbitrairement une

[1] Dans le *Parménide*, Platon met ces paroles dans la bouche du vieux Parménide, qui dit à Socrate qu'il est encore trop jeune pour les comprendre. C'est que, en effet, elles demandent non-seulement la maturité de l'intelligence, mais la maturité de l'âge et du caractère.

idée dans le domaine d'une autre idée. C'est ainsi que dans la science de la nature il retombe dans la confusion des Pythagoriciens, et construit les corps, le feu, l'air, etc., avec des quantités et des éléments purement mathématiques ; que dans la sphère de l'esprit, négligeant, tantôt les différences, tantôt les rapports, il identifie l'utile avec le bien ou le supprime, confond la morale, la religion et l'art, ou la morale et la politique, ou la politique et la philosophie.

Aussi, la philosophie platonicienne, tout en formulant les principes de la science absolue, tout en aspirant à l'unité de la connaissance, n'est-elle pas allée au delà de ce que Hegel appelle le *rationalisme* ou la *philosophie de l'entendement*.

De fait, l'entendement élève bien la pensée à l'intelligible et à l'idée, mais il ne les saisit que d'une manière extérieure et fortuite ; il efface tantôt leurs différences tantôt leurs rapports ; il s'attache exclusivement à une idée et il néglige ou supprime les autres ; il applique à tous les êtres les notions de l'unité et de l'identité abstraites, et il proclame que tout est identique à soi et ne contient aucune différence. Par là, il confond et mutile les êtres, est amené à admettre sous une forme ce qu'il avait rejeté sous une autre, et tombe dans des contradictions bien plus insolubles que celles qu'il s'était flatté d'éviter. C'est ainsi, par exemple, qu'en s'arrêtant à l'égalité, il proclame que tous les hommes sont égaux et supprime l'inégalité, et réciproquement, ou bien, se renfermant dans l'utile, il prétend qu'il n'y a d'autre principe que l'utile, et supprime le devoir, et réciproquement. Tantôt il ne voit que l'être et il

affirme que *tout est,* tantôt il ne voit que le devenir et il affirme que *tout devient.* Ou bien, après avoir posé en principe la différence absolue de la matière et de l'esprit, il les réunit et finit par placer la raison dernière et la matière en Dieu, qu'il conçoit comme esprit. Ou bien encore il se débarrasse arbitrairement des contraires, en prétendant que le *froid* et l'*ombre,* par exemple, ne sont que des privations de la chaleur et de la lumière, se payant ainsi de mots et ne voyant pas que la *privation* doit avoir, elle aussi, un principe et un principe réel. Et puis, ce qu'il considère ici comme une privation, là il le considérera comme une force réelle, et il admettra comme telle la liberté, la répulsion, le magnétisme négatif. Et, dans la sphère de l'existence absolue, il commencera par concevoir Dieu comme une unité simple et par le séparer du monde, et puis il placera en Dieu la multiplicité et la différence, et il dira, par exemple, que Dieu est juste et terrible, mais, en même temps, miséricordieux, qu'il est la cause dernière du monde et de tous les événements qui s'y accomplissent, et il lui accordera l'ubiquité et, à côté de l'ubiquité, tous les attributs des êtres finis, en ajoutant seulement que ce qui est imparfait et limité chez l'homme, existe d'une manière parfaite et éminente en Dieu, et croyant échapper par là à toute difficulté.

Ce sont ces combinaisons fortuites de l'entendement, c'est ce rapprochement, cet amalgame irréfléchi d'idées opposées, et cette impuissance à les concilier, qui produisent le *Scepticisme* et la *Sophistique.*

Il est aisé de voir, en effet, que le Scepticisme commence avec les contraires, et qu'il existe partout où s'étend l'exis-

tence des contraires. Par conséquent, la pensée sceptique ne se produit pas seulement en présence des vieilles oppositions de Dieu et du monde, de la nécessité et de la liberté, du bien et du mal, de la vie rationnelle et de la vie sensible, mais à chaque degré de l'être, dans l'absolu et le relatif, l'infini et le fini, dans la nature et dans l'esprit. « Rien, dit Hegel, ni au ciel ni sur la terre n'échappe à la loi des contraires. Partout il y a de l'être et du non-être, de l'unité et de la multiplicité, de l'identité et de la différence[1]. »

[1] *Logique*, 1re partie. De l'Être. On peut voir ici tout ce qu'il y a d'insuffisant dans la solution que Descartes prétend donner du problème de la certitude. Et, en effet, la certitude ne réside pas dans l'affirmation partielle et isolée de tel être, ou de tel principe, mais dans l'affirmation et la connaissance de tous les principes, considérés dans leur ensemble et dans leurs rapports. Il est sans doute plus aisé, en supprimant ou en dissimulant les êtres et les difficultés, de ne s'attacher qu'à un seul principe et de le présenter comme la base de la connaissance. Mais on obtiendra par là une certitude apparente et artificielle, qui s'évanouira en présence de l'expérience, tout aussi bien que de la science. En présence de l'expérience, parce que la vie réelle et le monde sont des choses complexes et composées de force, d'êtres, de directions divers et opposés, entre lesquels ils se partagent et qu'il faudra concilier. En présence de la science, parce que la pensée ne se laisse pas emprisonner dans des limites arbitraires et artificielles, et qu'elle veut embrasser dans son activité tous les êtres.

Quant au principe de Descartes, on peut dire, en l'examinant de près, que non-seulement il ne donne pas la vraie solution, mais qu'il n'en donne aucune. Le prend-on, en effet, comme un simple fait psychologique, comme un fait qu'on observe et qu'on constate à l'aide de ce qu'on appelle le *sens intime?* Mais, en ce cas, un tout autre fait, *je sens*, *j'ai faim*, *j'ai soif*, me donnera mon existence. Que si l'on dit, que ces faits ne peuvent se comparer à la pensée, parce que la pensée est un fait, une propriété qui tient plus intimement au moi que les autres, on répondra d'abord, qu'en donnant une telle importance à la pensée, on sort du point de vue psychologique et on commence à se placer au point de vue ontologique, puisqu'on considère la pensée comme une propriété tellement essentielle au moi, que sans elle on ne saurait le concevoir. Or, le point de vue ontologique et la pensée considérée comme l'essence de l'esprit et même des choses, c'est là une conséquence naturelle du principe de Descartes. Mais ce n'est pas là le sens qu'on y veut attacher, et ce n'est pas non plus le sens qu'y attache généralement Descartes lui-même, bien qu'il y ait chez lui des expressions et comme une tendance qui montre que cette conséquence ne lui a pas complétement échappé.

Si telle est l'origine du scepticisme, le seul moyen d'y échapper, c'est d'entrer plus avant dans la direction de la pensée sceptique elle-même, en admettant franchement les contraires, non pour s'y arrêter, mais pour s'élever plus haut, en les conciliant dans un terme plus profond et plus concret. Mais l'entendement, dans l'impuissance où il est d'atteindre à ce degré de la connaissance, ou il nie les deux contraires, et donne ainsi naissance au *Scepticisme,* ou bien il dissimule l'un des contraires, et tombe par là dans la *Sophistique*[1].

Laissons, par conséquent, à ce mot sa signification subjective et purement psychologique, et examinons-le dans ces limites.

Et d'abord, en admettant que le *je pense donc je suis* soit un fait, ou un principe portant avec lui-même son évidence, on ne voit pas trop quelle certitude il peut me donner. Car, après avoir affirmé mon existence, il faut bien que j'avance et que je sorte de cette affirmation. Lorsque je regarde, en effet, autour de moi, je vois des êtres, des forces qui, tout en se distinguant de moi, sont en rapport avec moi, et sans lesquels je ne saurais exister. Et ces êtres et ces rapports, il faut bien que je les connaisse et les explique pour me connaître et m'expliquer moi-même. Et, lorsque je regarde au dedans de moi, j'y trouve aussi un nombre infini de pensées, de tendances, de facultés, de besoins et de lois, entre lesquels se partage mon existence et qu'il faut bien aussi que je connaisse pour me donner la certitude de moi-même et de mes pensées. Et ce n'est qu'à mesure que je connais et que je concilie ces choses, que se forme et se fortifie la certitude de leur vérité et de leur réalité. Car, si, après avoir posé comme principe absolu de la connaissance le moi, je trouve ensuite que ce principe ne se suffit pas à lui-même, et que je pose un non-moi (et c'est ce qui arrive à Descartes, comme nous le ferons remarquer plus bas, même paragraphe), ma première certitude ne sera plus qu'une illusion; ou bien, si, après avoir proclamé le devoir comme principe fondamental et unique de la vie morale, je reconnais ensuite, tacitement ou explicitement, l'utile, mon premier principe s'évanouira par cela même.

On nous dira peut-être que, si le *cogito* ne fonde pas toute la certitude, il en est du moins le point de départ et comme le premier pas qu'on fait dans la voie qui doit nous y conduire. Mais, en supposant que ce soit là le véritable point de départ de la science, en supposant qu'un fait purement subjectif puisse servir de base à quelque connaissance que ce soit, toujours est-il qu'il ne donne pas la certitude, et que, pour l'obtenir, il faut, même en avançant dans cette direction, d'autres principes, une autre méthode, un autre fil régulateur que celui de Descartes.

[1] Nous prenons ici ce mot dans une acceptation plus générale que celle où on le prend ordinairement. Nous considérons l'argument sophistique en lui-

Ainsi, le Scepticisme et la Sophistique naissent tous les deux de ce vice de l'entendement qui, dans l'impuissance où il est de franchir la contradiction, s'arrête à la négation, ou qui, ne saisissant qu'un côté de l'être[1], se place en dehors de la vérité, et fait violence à la pensée et aux choses, soit en les effaçant, soit en les faisant rentrer dans un ordre d'existence autre que le leur.

La Sophistique et le Scepticisme sont donc inséparables, et la première peut être considérée comme un Scepticisme tempéré, ou comme un acheminement au Scepticisme. C'est là ce qui explique l'affinité des doctrines sceptiques et de la Sophistique dans l'antiquité comme dans les temps modernes, et l'emploi d'arguments captieux par tous les philosophes rationnalistes, sans en excepter Platon, Aristote, les Stoïciens, Leibnitz et Descartes[2].

même et indépendamment de l'intention de celui qui le fait. Car l'intention ne peut être toujours exactement appréciée, et d'ailleurs, la sincérité ou la mauvaise foi ne changent pas la nature de l'argument. Nous appelons, par conséquent, sophistique tout argument qui tend par lui-même et, quelque usage qu'on en fasse, à dissimuler ou à tronquer la vérité.

[1] En effet, la sophistique ne nie pas comme le scepticisme, mais elle n'accorde la réalité qu'à l'un des contraires, et elle s'efforce de dissimuler la réalité de l'autre, ou de la confondre avec le premier.

[2] On peut considérer comme captieux les arguments par lesquels Platon prétend identifier l'utile, le bonheur et le bien, point de vue qui fut repris et poussé à ses conséquences extrêmes par les Stoïciens. On a dit, pour justifier Platon, qu'il fallait, dans l'appréciation de cette théorie, se placer en dehors des conditions de la vie actuelle. Mais d'abord, c'est là une concession difficile à faire, et d'autant plus difficile ici que Platon reconnaît une essence à toutes choses, et partant à l'utile lui-même. Mais, lors même qu'on se placerait à ce point de vue, il resterait à savoir si ce qu'on appelle les passions, la joie, la douleur, le désir, sont des accidents dans la vie de l'âme, ou si elles sont un élément essentiel et inséparable de son existence. On a dit que les passions ne tiennent qu'au corps et aux rapports de l'âme à la vie terrestre. Mais c'est là une opinion inadmissible, et Platon lui-même consacre un de ses principaux dialogues, le *Philèbe*, à démontrer que la vie de l'âme n'est tout entière, ni dans le bien, ni dans le plaisir (conf. plus haut). Quant à Leibnitz,

Mais, par là même que la pensée sceptique et sophistique repose sur l'entendement, et que celui-ci forme un degré, un élément essentiel de la science, le Scepticisme et la Sophistique formeront, eux aussi, un élément de la connaissance absolue. Seulement il faudra, en scrutant plus profondément la nature de l'être et de l'intelligence, les dégager de ce qu'ils ont d'incomplet et d'exclusif, et leur faire ainsi une part légitime dans la constitution de la science.

Et, en effet, cette oscillation, ce balancement de l'intelligence entre les deux contraires, qui aboutit à la néga-

on peut dire que sa Théodicée est remplie de contradictions et de sophismes. Telle est, par exemple, sa distinction de deux volontés en Dieu, d'une volonté *antécédente* et d'une volonté *conséquente*, distinction qui rappelle celle de saint Thomas, qui prétendait expliquer l'accord de la liberté et de la Providence, en attribuant à Dieu deux visions, l'une par laquelle il voit tous les événements, en tant qu'éternels et nécessaires; l'autre par laquelle il les voit en tant que contingents. Il en est de même de sa théorie du mal. Ainsi, tantôt il nie le mal, tantôt il l'admet. Ici il ne voit dans le mal qu'un accident, ailleurs il lui attribue une essence, et place cette essence en Dieu. Quant à Descartes, son principe, *je pense donc je suis*, a lui aussi un caractère sophistique. En effet, Descartes l'énonce d'abord comme contenant le principe absolu de la connaissance, et comme devant suffire à lui seul à la réfutation du scepticisme. Et puis, immédiatement après, lorsqu'il sort de cette affirmation, et qu'il se trouve en présence de l'*Infini* et de l'*Être parfait*, il reconnaît, et il est bien obligé de reconnaître, que c'est en lui que réside le principe de toute vérité et de toute certitude, et que sa première affirmation trouve, elle aussi, dans cet être sa justification et son fondement. Et ainsi Descartes dissimule dans le premier principe, *je pense*, le véritable principe de la connaissance, ou l'y fait rentrer par une sorte de violence, comme le sophiste grec faisait rentrer l'être dans le devenir. On retrouve le même vice dans sa théorie de l'erreur; et sa méthode des suppositions, par laquelle il arrive au doute, et, par le doute, à son principe fondamental, a, elle aussi, un caractère forcé, artificiel et sophistique (conf. plus haut et plus bas, chap. V, § 2). Enfin, la sophistique politique n'a pas d'autre origine. L'homme politique, en effet, lorsqu'il se renferme d'une manière exclusive dans une sphère limitée, dans un besoin, une tendance, un intérêt partiel de la vie sociale, supprime d'autres besoins et d'autres intérêts tout aussi nécessaires et légitimes, ou il les dissimule et finit par donner à sa pensée et à ses paroles un caractère sophistique.

tion ou à l'indifférence, ne s'éloigne de la science et de la vérité qu'autant que l'on nie, ou que l'on affirme absolument les contraires, ou l'un d'eux. Ainsi, s'il y a du mouvement et du repos, de l'être et du devenir, de l'identité et de la différence, de la nécessité et de la liberté dans les choses, les propositions, *tout se meut* et *tout est au repos, tout est* et *tout devient, etc.,* ne seront fausses que si on les affirme, ou si on les nie toutes les deux d'une manière absolue. Elles seront, par conséquent, vraies, si on ne les affirme, ou si on ne les nie que d'une manière relative; ce qui donnerait les propositions, *telles choses se meuvent, telles choses sont au repos, telle chose est, telle chose devient,* ou mieux encore, *il y a du mouvement et du repos, de l'être et du devenir dans le monde,* ce qui veut dire, en d'autres termes, qu'il y a un principe, une essence du *mouvement* comme une essence du *repos,* une essence de l'*être* comme une essence du *devenir,* lesquelles s'appellent et se limitent l'une l'autre; ce qui fait qu'on peut les nier et les affirmer tout à la fois, les affirmer pour autant qu'elles ont une sphère d'action propre et distincte, les nier pour autant qu'elles se trouvent en face d'une essence contraire, qui les limite et les modifie.

Ainsi, se placer franchement au sein de la contradiction, au lieu de la nier, substituer une contradiction vraie, réfléchie et fondée sur la nature même des choses à des contradictions incohérentes et irréfléchies, qui mêlent et confondent les êtres, ou à des directions étroites et exclusives, où l'intelligence se trouve comme emprisonnée et s'épuise dans de stériles efforts, c'est là le premier degré de la dialectique hégélienne.

Mais si les membres de la contradiction sont, considérés séparément, incomplets et faux, et s'ils se limitent l'un l'autre, ils seront par cela même en rapport. Car deux termes, qui ne sont liés par aucun rapport, ne peuvent pas non plus se limiter, et on ne peut rien affirmer de l'un relativement à l'autre, ni qu'il est complet, ni qu'il est incomplet, ni qu'il est vrai, ni qu'il est faux. Il y a donc un troisième terme qui fait leur rapport, et ce troisième terme n'est aucun d'eux pris, soit séparément, soit conjointement, mais il est tout à la fois lui-même et les deux termes qu'il enveloppe. C'est ainsi, par exemple, que le *mouvement* n'est ni le *temps* ni l'*espace,* mais il est le temps et l'espace, et puis ce qui le constitue comme tel. De même, la *mesure* n'est ni la *quantité* ni la *qualité*, mais elle les contient toutes les deux, et, en outre, elle contient l'élément idéal qui fait sa nature propre et distincte [1].

Mais, d'un autre côté, par là même qu'ils se trouvent réunis dans un terme commun, les contraires subissent une transformation, et ils ne sont plus, combinés avec ce nouvel élément, ce qu'ils étaient en eux-mêmes et dans leur existence propre. Là ils étaient distincts et opposés, ici toute opposition et toute différence ont disparu, leur conciliation s'est accomplie. Par conséquent, la limite qui les séparait s'est aussi effacée, et ils ne forment plus qu'un seul et même terme, où il n'y a ni affirmation ni négation, ou, ce qui est le même, qui s'affirme et se nie tout à la fois. C'est ainsi que l'*être* et le *non-être* se trouvent identifiés dans le *devenir,* l'*un* et le *plusieurs* (répulsion) dans

[1] Voy. *Philosophie de la nature*, 1re part., et *Logique*, 1re part., *et passim*.

l'*attraction,* le *tout* et les *parties* dans la *force,* la *cause* et l'*effet* dans la *substance*, *etc*[1].

En outre, puisque les deux termes ne se complètent et ne s'achèvent que dans et par le troisième, on n'aura l'idée en son entier, l'idée concrète, que lorsqu'elle se sera développée à travers ces trois moments. Par conséquent, si on ne prend que l'un de ces moments, on brisera son unité, on aura une face, une abstraction de l'idée, et non l'idée elle-même. Et ainsi, se poser dans sa simplicité et dans sa virtualité, se briser et s'opposer à elle-même, et ramener ensuite cette opposition, non à son unité abstraite et primitive, mais à une unité plus riche et plus profonde[2], ou, pour nous servir des expressions hégéliennes, être *en soi,* être *autre que soi,* ou *contre soi,* et enfin être *en et pour soi*, voilà les trois moments qui composent et achèvent chaque évolution de l'idée[3].

Cependant, le terme moyen, qui fait l'unité des extrêmes, n'est un terme parfait et concret que relativement à ces extrêmes. Car, en lui-même, il n'exprime qu'un degré et une face de la vérité et de la réalité absolues. Il est donc, lui aussi, à l'égard de cette réalité, un terme abstrait, un terme qui amène une nouvelle limite, une nouvelle opposition, laquelle appellera, à son tour, un nouveau moyen terme, qui se comportera vis-à-vis des extrêmes comme le premier, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on atteigne à un terme qui, tout en étant lui-même, tout en possédant une

[1] Voy. *Logique*, 1re et 2e part., conf. plus bas, chap. VI.

[2] Conf. plus haut, § 4.

[3] Ce sont les éléments logiques qui se retrouvent à tous les degrés de l'idée et de l'existence; c'est, en d'autres termes, la forme suivant laquelle toute idée existe et peut être conçue. Voy. *Logique*, et chap. suiv., § 1.

nature propre et distincte, enveloppera à la fois le premier terme et tous les termes intermédiaires dans son unité. Le développement de la science et de la réalité est, par conséquent, une série de déductions et de syllogismes, ou d'affirmations et de négations, liées par des moyens termes, affirmations et négations relatives, qui, à mesure qu'elles avancent, deviennent à la fois plus simples et plus complexes, s'étendent, si l'on peut dire ainsi, et se concentrent dans une unité plus large et plus profonde [1].

Mais il ne suffit pas que la Dialectique rassemble les termes et en compose une série où les termes se trouveraient simplement juxtaposés; car ce ne serait là qu'une méthode extérieure, qui ne saisirait pas la nature intime de son objet. On peut, en effet, penser l'*être* et le *non-être*, la *cause* et l'*effet*, la *substance* et les *accidents*, et puis chercher un terme moyen qui les unisse. Mais ce procédé ne nous ferait connaître, ni la constitution intime des termes, ni la nécessité de leur rapport.

On pourrait aussi établir leur connexion et leur unité par des faits et par l'induction, ou bien, en faisant ressortir les impossibilités qu'amène la suppression de l'un des membres de la contradiction. Ainsi, l'on pourrait à l'égard de l'égalité, par exemple, invoquer l'expérience, et faire observer que l'inégalité est partout dans le monde, dans les choses inanimées comme dans l'homme et dans la société, et conclure de là que l'inégalité a, elle aussi, sa raison d'être et son but; ou bien, on pourrait pousser l'égalité à ses conséquences extrêmes, et montrer que, si tout est

[1] Conf. § 4, et plus bas, chap. VI.

égal, il n'y aura plus de différence entre la science et l'ignorance, le travail et l'oisiveté, la beauté et la laideur, que tous auront droit sur toutes choses, etc.

Cette dernière méthode est celle que suit Platon dans le *Sophiste*, et surtout dans le *Parménide*[1]. Elle est plus rationnelle et plus profonde que la première, en ce qu'elle ne se borne pas, comme la première, à prendre les contraires d'une manière empirique et accidentelle, mais elle s'efforce d'en démontrer la coexistence et le passage nécessaire de l'un à l'autre ; et on peut l'employer comme auxiliaire de la science, et pour venir en aide à l'intelligence qui ne s'est pas encore élevée à la méthode absolue. Mais elle ne constitue pas non plus la vraie démonstration de la science.

Et, en effet, dans le premier cas, elle se place, en quelque sorte, en dehors de la science, elle remonte de l'expérience aux principes, et, au lieu d'expliquer les faits par les principes, elle explique les principes par les faits. Dans le second cas, elle n'établit sa thèse que d'une manière indirecte et négative, et elle ne fait voir, ni ce que c'est que l'inégalité, ni comment elle est, ni même qu'elle est, mais seulement ce qui s'en suivrait si elle n'était pas. Enfin, dans l'un et l'autre cas, on présuppose les deux termes, et, au lieu de montrer comment l'un sort de l'autre, on en admet l'existence d'avance, et l'on démontre ensuite qu'ils ne peuvent ne pas exister ; ce qui empêche de saisir leur raison d'être, ainsi que leur enchaînement et leur filiation internes.

[1] C'est surtout la seconde méthode, qui n'est autre chose que la méthode par l'absurde, qu'emploie Platon dans ces deux dialogues.

Il doit donc y avoir une méthode supérieure et adéquate à la science. Et, en effet, la connaissance absolue suppose, comme nous l'avons établi précédemment, une méthode absolue. Et la méthode absolue est celle qui démontre directement par les principes, c'est-à-dire, qui fait voir quelle est la constitution interne des choses, et comment elles existent dans leur essence et leurs rapports nécessaires et éternels. Car c'est là démontrer, dans l'acception vraie et rigoureuse du mot.

Il faudra donc, pour s'élever à la vraie démonstration de la science, se placer en dehors de toute expérience, de toute image et de toute représentation sensible, saisir directement l'idée elle-même, dans sa pureté et dans son existence absolue, en déterminer successivement les caractères intrinsèques et essentiels, en faire sortir ensuite, comme par une impulsion et une nécessité internes, l'idée opposée, opérer sur celle-ci comme on a opéré sur la première, les rapprocher enfin, et faire, pour ainsi dire, jaillir de leur frottement la troisième idée, qui doit les concilier et les confondre.

Ce n'est pas tout. La connaissance absolue n'est pas la connaissance d'une idée, ni d'un certain nombre d'idées, mais de toutes les idées. Or, une telle connaissance suppose la connaissance de ce que vaut chaque idée en particulier, quelle est la place qu'elle occupe dans l'ensemble des idées, à quel degré, à quel point de leur développement elle se produit, et enfin quels sont les rapports, soit médiats, soit immédiats, qu'elle soutient avec les autres idées. Car c'est là connaître d'une manière systématique[1]. Mais c'est là

[1] Conf. plus haut, chap. III, § 2.

aussi la condition la plus difficile, et c'est l'absence de cette condition qui est la source de la plupart de nos erreurs, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer. Nous employons, en effet, les idées comme au hasard, nous y attachons une signification arbitraire, ou celle que leur donne l'usage, ou une opinion irréfléchie, variable et souvent contradictoire; nous les confondons, nous leur attribuons les propriétés qu'elles n'ont pas, et leur enlevons celles qui leur appartiennent. C'est ainsi, par exemple, que l'on dit que Dieu est l'*Être*, et qu'on croit donner par là la définition la plus profonde de Dieu, tandis qu'elle est la plus superficielle et la plus vide, et qu'une tout autre définition serait plus adéquate à la nature divine. Et, en effet, Dieu est bien l'*être* comme il est toutes choses, en ce sens qu'il est le principe et la raison dernière de tout ce qui existe. Mais ces définitions: *Dieu est la plante*, *Dieu est l'animal,* seraient bien plus profondes et bien plus près de la vraie définition de Dieu que la définition: *Dieu est l'être.* Car tout ce qu'on peut dire de l'*être,* pris en lui-même et abstraction faite des caractères et des propriétés qui peuvent s'y ajouter, c'est qu'il *est,* tandis que la *plante,* l'*animal,* non-seulement *sont,* mais ils sont avec toutes les propriétés qu'ils possèdent, avec tous les éléments (la lumière, la couleur, l'air, la vie, etc.) qu'ils supposent et qu'ils concentrent dans une plus haute unité.

Ce que nous disons de l'*Être* peut s'appliquer à un grand nombre d'idées, et même à toutes les idées. En général, nous faisons des idées un usage irréfléchi, et lorsque nous parlons de la *cause,* de la *substance,* de la *force,* du *temps,* du *mouvement,* de la *matière,* de l'*âme,* de l'*intelligence,*

de la *moralité,* de l'*État,* de la *religion*, de la *philosophie*, nous nous contentons d'une vue superficielle et indéterminée, et souvent même du mot, et tantôt nous les identifions, tantôt nous les séparons d'une manière absolue, tantôt nous raisonnons sur l'une comme nous raisonnerions sur l'autre, tantôt nous leur appliquons une mesure et un *criterium* absolument différents. Et lorsque nous supprimons les différences, nous nions la religion ou la philosophie, nous les faisons rentrer violemment l'une dans l'autre, et nous prétendons que la religion peut être remplacée par la philosophie, ou bien la philosophie par la religion, et lorsque nous supprimons les rapports, nous disons que la religion et la philosophie ont deux domaines complétement distincts, d'où nous en concluons que l'une peut très-bien se passer de l'autre, ou bien, que c'est peine perdue que de chercher à les concilier.

Nous nous comportons de la même manière à l'égard des principes, lesquels ne sont, au fond, que des idées ou des combinaisons d'idées. C'est ainsi que nous énonçons certains principes, tels que : *toutes les choses diffèrent* (principe des indiscernables), ou bien, *toutes les choses sont identiques à elles-mêmes* (principe de contradiction), et que le mathématicien et le physicien admettent des axiomes, des postulats, des principes sur la grandeur, l'espace, la matière, le mouvement, comme si ces éléments : *tout, chose, identité, différence, grandeur, etc.,* étaient connus, et sans rechercher, ni ce qu'ils valent chacun en particulier, ni comment ils se trouvent ainsi combinés. Cela fait que nous n'avons qu'une vue obscure ou incomplète de ces principes, que nous ignorons dans quelle mesure ils sont légitimes,

et quels sont les autres principes qu'ils supposent, d'où ils découlent, ou qui les limitent[1].

Enfin, c'est dans une erreur de même nature que nous tombons, lorsque nous confondons les êtres, et que nous attribuons à la nature ce qui n'est vrai que pour l'esprit, et réciproquement, ou bien, lorsque, dans le domaine de l'esprit, ou dans celui de la nature, nous attribuons à l'une des sphères de leur existence ce qui n'est vrai que pour l'autre.

L'Astrologie, la Théurgie et la Magie n'ont pas d'autre origine. Et, en effet, l'Astrologie saisit certains rapports[2] entre la nature et l'esprit, et elle en conclut que la vie morale et la destinée humaine doivent s'accorder avec l'ordonnance et les révolutions des corps célestes. Et ainsi, ne tenant pas compte des différences, la liberté, la conscience, la pensée, qui constituent le domaine et la vie propre de l'esprit, elle applique à l'esprit les lois de la nature, et croit pouvoir l'expliquer par elles.

La Théurgie et la Magie exagèrent la puissance de l'art, c'est-à-dire de la pensée et de la liberté, et surtout de la liberté; et de ce que l'art exerce une certaine action sur la

[1] C'est ainsi, par exemple, qu'on énonce souvent le principe de *causalité* comme un principe absolu, tandis que la cause est limitée et dominée par d'autres principes, tels que le *bien*, l'*esprit*, *etc.* De plus, on dit relativement à ce principe que *tout effet ou tout phénomène qui commence a une cause.* Mais on ne se demande pas ce que c'est que le phénomène, quelles sont les conditions et les éléments qu'il présuppose et qui entrent dans sa constitution, ou bien, s'il y a une essence du phénomène, et si cette essence est dans un rapport nécessaire et éternel avec la cause, ou bien, enfin, si cette loi s'applique à toutes choses, à la nature et à l'esprit, et, en ce cas, à quel ordre d'existences et de connaissances appartiennent cette loi et d'autres lois semblables (la loi des substances par exemple), recherches sans lesquelles on ne peut avoir une connaissance exacte de ces lois.

[2] Tels que les rapports logiques de *quantité*, de *causalité*, de *substance*, *etc.*, conf. chap. suiv., § 1.

nature et les choses en général, et qu'il les modifie et les approprie à ses fins et à ses besoins, elles en concluent que sa puissance n'a pas de bornes, et qu'il peut suspendre le cours des événements et changer les formes et les lois constitutives des êtres. Et ainsi, ce qui n'est vrai et possible que dans les limites de la liberté subjective et de l'activité finie, elles le transportent dans le domaine de la nécessité, c'est-à-dire des lois objectives, invariables et éternelles des choses.

C'est cette même confusion qui donne naissance à ce qu'on pourrait appeler la *Magie sociale*, en ce qu'elle produit ces théories, qui ne sont vraies et réalisables qu'autant qu'on suppose que l'homme et le monde, leurs besoins, leurs lois, leurs rapports essentiels, leur nature, en un mot, peut être changée à volonté, ou refaite sur un nouveau modèle. L'égalité absolue, la communauté des biens, le bonheur parfait, l'anéantissement du mal, de la douleur et de tout antagonisme dans le monde, sont des doctrines et des promesses qui appartiennent à cette espèce de magie. Et c'est ce que comprit Fourrier, qui se vit obligé, pour rendre possible la réalisation de ses théories, de changer les lois des êtres, d'établir de nouveaux rapports entre la nature et l'esprit, de transformer la matière et de donner à l'homme d'autres facultés et d'autres organes.

Tels sont les caractères et les conditions de la Dialectique, telles sont les illusions et les erreurs où l'on tombe lorsqu'on s'en écarte. On voit par là, et par la relation intime qui existe entre la méthode et son objet, que la Dialectique n'est autre chose que la *forme* même de l'idée, et qu'elle sort de sa constitution intime et de son essence. Se poser, se séparer d'elle-même et revenir à son unité, passer d'un

état immédiat à un état de médiation, et revenir à un état à la fois immédiat et médiat, thèse, antithèse, ou analyse et synthèse, c'est là la vie, et pour nous servir de l'expression de Hegel, c'est là le rhythme éternel de l'Idée, et, partant, la vie et le rhythme éternel des choses. Et c'est ainsi que le mouvement de la pensée reproduit fidèlement le mouvement de la réalité, et que les constructions idéales de la science répondent à la nature même des êtres. Ici la démonstration ne procède pas comme la syllogistique ordinaire, qui n'emploie que des termes posés d'avance, mais elle pose les termes, et elle les démontre en les posant. Et, en posant les termes, elle ne les lie pas d'une manière accidentelle et extérieure, mais elle *montre,* elle fait, pour ainsi dire, toucher du doigt, comment et pourquoi les choses existent, comment et pourquoi elles possèdent telle nature, telle propriété et tels rapports, et, par conséquent, elle n'est pas un élément, une forme, un moyen terme, qui vient s'ajouter du dehors et se placer entre l'intelligence et son objet, mais elle est la forme sous laquelle et l'objet et l'intelligence existent et se manifestent.

En d'autres termes, dans la syllogistique ordinaire, la méthode n'est considérée que comme un certain instrument (organon) par lequel le sujet se met en rapport avec l'objet. Le sujet et l'objet y forment les deux extrêmes. Mais les extrêmes demeurent différenciés, parce que le sujet, la méthode et l'objet n'y sont pas posés comme appartenant à une seule et même notion, à une seule et même essence; ce qui fait que la conclusion n'a qu'une valeur extérieure et purement formelle. Les prémisses, dans lesquelles le sujet pose la forme comme une méthode subjec-

tive, ne contiennent que des déterminations abstraites, immédiates, étrangères à l'objet, des faits subjectifs, des définitions, des divisions auxquelles on n'accorde qu'une signification verbale. Dans la véritable connaissance, au contraire, la méthode est une forme de la notion qui se détermine *en soi et pour soi*, qui est moyen, parce qu'elle a une valeur réelle, et qu'elle atteint à la fois le sujet et l'objet, la pensée et la réalité, et qui, par cela même, ne demeure pas, dans la conclusion, en dehors des extrêmes, mais se trouve identifiée et confondue avec eux. A ce point de vue, l'on peut dire avec Hegel, que la Dialectique est la forme par et dans laquelle se réalise l'activité infinie de la notion, qu'elle est une force universelle et absolue, une force intérieure et extérieure, qui ne souffre aucune résistance, et ne peut être arrêtée ni détournée par les existences finies, qu'elle est l'instinct le plus profond et le plus intime, qui meut l'intelligence et la stimule à se reconnaître et à se retrouver en toutes choses, que rien enfin ne saurait ni être, ni être compris qu'autant qu'il est soumis à la Dialectique[1].

Telle est la méthode absolue de la science, méthode que Spinoza avait entrevue, mais qu'il n'avait pas su réaliser. Et, en effet, Spinoza avait senti l'insuffisance des méthodes dont on avait fait usage jusqu'à lui, et il avait compris qu'à la science absolue doit correspondre une méthode également absolue, qui en organise et en lie intérieurement toutes les parties. C'est cette pensée qu'il énonce lorsqu'il reproduit le principe platonicien, que *l'ordre et la connexion des*

[1] Voy. *Grande Logique*, introd. Conf. plus haut, chap. III, § 4, et plus bas, chap. suiv., § 1.

choses n'est que la représentation sensible et l'image de l'ordre et de la connexion des idées. Mais, par une étrange contradiction, au lieu de demander cette méthode à la science absolue elle-même, Spinoza l'emprunta à une science relative et limitée; au lieu de chercher dans la philosophie la méthode qui doit dominer et expliquer toutes les autres, il s'adressa aux Mathématiques et appliqua leur méthode à la connaissance philosophique.

Ce qui fit tomber Spinoza dans cette inconséquence, c'est que, d'une part, il ne s'était pas élevé à cette unité de la science et à cette connaissance systématique où la méthode apparaît comme la forme même de la pensée et de l'être, et où tous les éléments de la science se développent et s'enchaînent suivant un ordre et une nécessité intérieurs, et que, d'autre part, il se laissa séduire par la rigueur apparente de la démonstration mathématique. C'est là ce qui le conduisit à assimiler la déduction des idées à la déduction géométrique, et à penser que, pour donner à la science sa forme rationnelle et absolue, il n'y avait qu'à déduire et à exposer les idées, comme le mathématicien déduit et expose les nombres et les grandeurs.

Mais la déduction mathématique, soit qu'on la considère en elle-même, ou dans l'objet auquel elle s'applique, ne saurait produire une véritable connaissance philosophique. Et, en effet, le développement de la preuve mathématique ne résulte pas de la nature et du développement intérieur de la chose elle-même, mais c'est un fait extérieur, un procédé subjectif de la connaissance. Le triangle rectangle ne se décompose pas en lui-même, comme on le représente dans la construction à laquelle le géomètre a recours pour

prouver ses propriétés. Cette décomposition n'est pas un fait qui repose sur la nature même du triangle. La figure numérique 9 n'est ni 3×3, ni 10—1, ni même 1+1+1, etc. Ce ne sont là que des méthodes artificielles et extérieures à leur objet.

Ensuite les Mathématiques présupposent et admettent sans examen, non-seulement les principes logiques et métaphysiques qui font la validité des procédés qu'elles emploient, et dans l'application de leurs démonstrations et de leurs formules, le temps, le mouvement, etc., mais les éléments et les matériaux mêmes sur lesquels elles opèrent. Ainsi, elles présupposent l'unité et le nombre, l'espace et ses propriétés, sans rechercher ni leur raison d'être, ni leur filiation, ni leurs rapports, ou bien, elles ne les expliquent que d'une manière extérieure et empirique, et en disant, par exemple, que le nombre c'est l'unité qui s'ajoute à elle-même ou qui se partage[1]. Et lorsqu'elles se trouvent en présence des contraires, tantôt elles les admettent, tantôt elles les nient. C'est ainsi qu'elles admettent l'unité et la pluralité, la ligne droite et la ligne courbe, la hauteur et la profondeur, mais elles ne veulent point admettre que la quantité soit à la fois divisible et indivisible, et elles posent en principe qu'elle est infiniment divisible,

[1] Cette différence de la Dialectique et de la méthode mathématique a été signalée par Platon, qui reconnaît qu'il y a une science de la *Mesure* supérieure à la Géométrie, c'est-à-dire une science qui, par là même qu'elle connaît les idées, mesure l'importance de chaque chose et assigne à chaque chose, et, partant, à la Géométrie elle-même, sa place et sa valeur; et que le mathématicien, bien que son objet soit un monde idéal, ne sait pas s'élever à l'idée et aller au delà de la sphère des *hypothèses*, c'est-à-dire de connaissances présupposées, admises et non démontrées, et qui supposent d'autres connaissances; tandis que le philosophe saisit l'idée elle-même, et le principe qui se suffit à lui-même et qui explique toutes choses (ανυποθετον).

et, après être tombées dans cette contradiction, elles reviennent au premier principe et, dans l'application qu'elles font du calcul de l'infini au temps, à la force, au mouvement, elles s'arrêtent à une certaine limite, à une certaine grandeur, dont elles ne disent, ni qu'elle soit divisible ou indivisible, ni divisible et indivisible à la fois, mais indéfiniment divisible[1].

L'imperfection de la méthode mathématique vient de la finité et de la pauvreté de son objet.

L'objet des Mathématiques c'est la grandeur, et les deux formes de la grandeur, le nombre et l'espace. Or, la grandeur, telle que la considère cette science, est ce qu'il y a de plus extérieur et de moins essentiel dans les choses, et la preuve mathématique ne touche, comme son contenu, qu'à leur surface. Ce n'est pas cette déduction profonde qui atteint et reproduit l'être même, et qui va d'une qualité à une autre qualité, d'une essence à une autre essence,

[1] Au fond, l'infiniment petit des mathématiciens c'est l'indéfini, non-seulement dans ses applications, mais dans sa notion. Et c'est ce que comprit Leibnitz, qui, à l'expression qu'il avait adoptée d'abord d'*infiniment petit*, voulut substituer celle d'*indéfiniment petit*. Et, en effet, le caractère essentiel de la quantité (qu'il ne faut pas confondre avec l'unité, qui n'en est qu'une forme), c'est l'indétermination, laquelle se trouve à ses deux limites extrêmes, l'indéfiniment grand et l'indéfiniment petit, et, par cela même, à tous ses degrés intermédiaires. Pour ce qui concerne le calcul de l'infini, une quantité, qu'on se la représente comme infiniment ou comme indéfiniment divisible, suppose toujours une quantité indivisible, vis-à-vis de laquelle elle est divisible, et, réciproquement, une quantité indivisible suppose des quantités divisibles, à l'égard desquelles elle est indivisible. Car, autrement, elle ne serait qu'une quantité, et on ne pourrait dire d'elle ni qu'elle est divisible, ni qu'elle est indivisible. Au fond, ce ne sont là, comme l'unité et la multiplicité, que deux formes de la quantité. Et le calcul de l'infini flotte, en quelque sorte, entre ces deux formes; car, en reculant la limite, il divise, et, en la maintenant, il compose et laisse subsister un élément indivisible. Voy. sur ce point Hegel, sa *Grande Logique*, *Théorie de la quantité*, et ses profondes discussions sur la notion du calcul infinitésimal, et *Encyclopédie*, *Logique*, 1re part.

d'une notion à la notion opposée, mais c'est une répétition uniforme et indéfinie d'un même élément, c'est le même s'ajoutant au même, et n'amenant dans l'objet aucune différence.

L'indéfiniment grand et l'indéfiniment petit, une addition indéfinie et une soustraction également indéfinie, ce sont là les deux limites de la quantité. Entre ces deux limites se meut, si l'on peut dire ainsi, l'unité, qui va vers l'une ou vers l'autre, tantôt en se partageant, tantôt en s'ajoutant à elle-même, ajoutant d'un côté ce qu'elle enlève à l'autre, mais en combinant toujours le même élément, c'est-à-dire, en se combinant elle-même. L'identité et l'indéfini, voilà, par conséquent, l'élément sur lequel est assise et se développe la démonstration mathématique.

Il y a, il est vrai, des différences dans l'être mathématique, des différences de grandeur, de figure et de position. Mais ce ne sont pas là des différences essentielles et *qualitatives;* et c'est là précisément ce qui fait son indétermination. Car c'est la qualité et l'essence qui déterminent et différencient les êtres. Dans la quantité, au contraire, l'unité est à la fois la forme et la matière. C'est l'unité qui s'ajoute à elle-même, et qui peut, par là-même, s'ajouter indéfiniment. Trois unités constituent à la fois la matière et la forme du nombre 3, et une unité ajoutée au nombre 3 donne la matière et la forme du nombre 4, et ainsi de suite.

Quant aux différences de la grandeur dans l'espace, elles paraissent, au premier coup d'œil, plus déterminées que les différences purement numériques. Mais elles ne sont, elles aussi, que des différences extérieures, des combinaisons diverses d'un seul et même élément, l'espace. C'est la ligne

qui s'ajoute à la ligne, la surface qui se combine avec la surface, et sous ces différences se cache l'espace abstrait et vide.

Deux champs ne diffèrent pas essentiellement entre eux par leur étendue. S'ils ne différaient que par leur étendue, ils formeraient tout aussi bien un seul et même champ que deux champs.

Voilà pourquoi les déterminations les plus opposées de l'espace, la hautenr, la profondeur, etc., conservent, elles aussi, un caractère d'indétermination et d'indifférence. Car, si on les considère telles qu'elles existent dans l'espace mathématique, et indépendamment des autres éléments qui viennent s'y ajouter, l'une n'est pas seulement elle-même, mais elle est tout aussi bien elle-même que les autres, et il n'y a pas de raison pour que la hauteur soit plutôt la hauteur que la profondeur, et la profondeur, plutôt la profondeur que la largeur, et ainsi pour les autres dimensions[1].

Du reste, ces différences purement formelles qui se produisent dans la quantité, les Mathématiques ou les négligent ou sont impuissantes à les expliquer. Ainsi, elles ne recherchent pas si, et comment, les trois dimensions de l'espace et leurs rapports sont fondés sur sa notion. Elles étudient les propriétés de la ligne et de la surface, mais elles ne donnent pas la raison du passage de l'une à l'autre, et leur impuissance se révèle lorsqu'elles veulent comparer deux figures différentes, la courbe et la droite, la circonférence et le diamètre, par exemple, qui est un rapport fondé sur la nature de la notion, un infini qui échappe à

[1] Voy. *Philosophie de la nature*, 1re part.

leur connaissance. Car, ou elles s'arrêtent à l'indéfini, ou elles mutilent la quantité elle-même, en y supprimant ses différences et en les faisant rentrer dans l'identité abstraite, la courbe dans la droite, et la droite dans le point.

Et c'est là, pour le dire en passant, ce qui explique tout ce qu'il y a d'étroit et de faux dans l'esprit mathématique, et pourquoi le mathématicien, avec ses habitudes d'une rigueur abstraite et apparente, se trouve comme égaré au milieu de la réalité et de la vie.

C'est que, en effet, l'être réel n'est pas dans la quantité et l'espace, ni dans l'unité immobile et vide, tels que les considèrent les Mathématiques, mais dans cette unité concrète et profonde, au sein de laquelle s'accomplissent le mouvement et la fusion interne des qualités et des essences des éléments divers et opposés de l'existence. C'est cette unité qui est l'objet de la philosophie.

Les Mathématiques, dès lors qu'elles ne s'appliquent qu'à la quantité, demeurent, par leur objet et par leur méthode, en dehors de cette unité, ou elles n'en voient, pour ainsi dire, que l'enveloppe. Elles supposent, par conséquent, une science et une méthode qui, se plaçant au sein de la réalité même, l'embrassent dans toute la variété et la richesse de ces développements [1].

[1] Et ici l'on peut voir l'erreur de ceux qui, dans la classification des sciences, placent les Mathématiques au-dessus de la Physique, erreur qu'a partagée Platon lui-même. Comme si la nature ne constituait pas un degré de l'existence bien plus complexe et bien plus profond que l'être mathématique! Comme si l'espace immobile et vide possédait plus de vérité et de réalité que le système solaire, la lumière, l'organisme, la vie et tout ce qui compose la nature! Cette erreur vient de ce qu'on considère la nature comme une sorte d'accident et d'apparence, et qu'on ne veut pas reconnaître qu'il y a une métaphysique de la nature. Mais, en ce cas, il faudrait la rayer du nombre des sciences et la faire même descendre au-dessous de la rhétorique et de la

Et, en effet, la philosophie n'étudie pas seulement la quantité, mais la qualité et l'essence ; elle ne considère pas seulement l'être immobile et abstrait, tel qu'il existe dans l'espace mathématique, mais l'être concret et vivant, tel qu'il existe dans la nature et dans l'esprit. Son objet c'est la Notion, c'est l'Absolu considéré dans toutes ses formes et à tous les degrés de son existence. La quantité et l'espace ne sont que deux moments limités et finis qu'elle traverse, emportée qu'elle est par une méthode et une fin supérieures, fin et méthode à l'aide desquelles elle explique la quantité et l'espace eux-mêmes, et leur assigne à chacun sa fonction et sa place dans l'ensemble des êtres.

Voilà pourquoi, dans la connaissance philosophique, la méthode est adéquate à son objet, pourquoi la forme et le contenu, la pensée et l'être des choses deviennent et se développent parallèlement. Dans la connaissance mathématique, au contraire, ces deux termes sont séparés. Ici la forme et les procédés de la science ne répondent pas à leur objet, le mouvement de la pensée ne coïncide pas avec le mouvement de la réalité, mais on a un mélange de procé-

grammaire ; car, du moins, ces connaissances ont pour objet et pour fondement l'esprit. Mais, si la nature a, comme nous le prouverons, une essence, la science de la nature est supérieure à la science de la quantité abstraite. Car la dignité d'une science doit se mesurer sur la complexité et la richesse de son objet. Voilà pourquoi la philosophie, qui est la science universelle, est aussi, et par cela même, la science par excellence. Nous disions que Platon avait partagé cette erreur. Au premier coup d'œil on pourrait croire qu'il y a, à cet égard, une contradiction dans sa doctrine. Car, du moment où Platon reconnaissait qu'il y a une métaphysique de la nature, il aurait dû être conduit, par des considérations analogues à celles que nous venons d'exposer, à reconnaître que la science de la nature est supérieure aux Mathématiques. Mais cette contradiction disparaîtra, si l'on se rappelle que Platon croyait pouvoir expliquer la nature par les Mathématiques, ainsi que nous l'avons fait remarquer plus haut dans ce même paragraphe. Conf. § suiv.

dés rationnels et de procédés artificiels, qui ne sont fondés, ni sur la nature de l'intelligence, ni sur celle de son objet, que l'on prend et on emploie arbitrairement et sans examen, et qui ne peuvent, par cela même, aboutir qu'à des résultats insuffisants, ou à des contradictions.

C'est là ce qui explique pourquoi Spinoza a échoué dans son entreprise de constituer la science d'une manière sévère et systématique. De là viennent les hypothèses, les lacunes et les erreurs de son système. Il expose, en effet, les idées à la façon des géomètres, par des définitions, des théorèmes, des lemmes, des corollaires, c'est-à-dire d'une manière extérieure et empirique. Au lieu de s'adresser directement à l'idée elle-même, au lieu de chercher dans sa nature propre et intime la forme de son exposition, il lui applique une forme étrangère, dont il n'a pas suffisamment examiné la valeur. Il définit, il divise, il se sert des formes et des lois de la pensée sans se demander ce qu'elles signifient, ni quel peut être leur rapport avec les idées auxquelles il les applique. Il présuppose les idées, ou il les prend au hasard, ce qui fait que ses déductions sont arbitraires et superficielles, et que les caractères essentiels et la nature intime des idées lui échappent.

C'est ainsi que sa déduction, ou, pour mieux dire, sa division de la substance en substance pensante et en substance étendue n'est nullement démontrée, et qu'elle est plutôt donnée comme un fait. De là viennent et l'absence d'une systématisation complète de la connaissance et l'obscurité qui règne dans quelques points essentiels de sa doctrine. Et, en effet, Spinoza n'a pas embrassé toutes les parties de la science, et, tout en parlant de l'étendue et de ses

formes, il n'a pas fondé une philosophie de la nature, ni montré les rapports de la nature et de l'esprit. Il ne s'explique pas non plus nettement sur l'idée, la substance et l'étendue. La substance est-elle supérieure à l'idée? Ou bien y a-t-il une idée de la substance elle-même? Et l'étendue est-elle aussi une idée? Y a-t-il une idée du corps et de l'organisme? Et si l'étendue et l'organisme sont autre chose que des idées, que sont-ils? Et pourquoi sont-ils autre chose que des idées? Voilà des points qui ne sont nullement éclaircis dans sa doctrine.

Enfin, c'est à la même cause, c'est-à-dire à une connaissance insuffisante et irréfléchie des idées qu'il faut attribuer ce qu'il y a de vague et d'indéterminé dans la notion qu'il en donne, comme aussi sa théorie erronée de la substance qu'il confond avec l'Absolu et qu'il se représente comme le plus haut degré de la science et de l'existence; tandis qu'au-dessus de la substance il y a le vrai, le bien, l'esprit, c'est-à-dire, cette idée, cette existence même que Spinoza a défigurée en la subordonnant à la substance, et en en faisant un de ses attributs [1].

CHAPITRE V.

§ 1.

LOGIQUE.

Le système de Hegel se compose de trois parties, de la *Logique*, de la *Philosophie de la Nature* et de la *Philosophie de l'Esprit*.

[1] Conf. chap. suiv., et sur la méthode spéculative en général, chap. VI.

La Logique, la Nature et l'Esprit ne sont que trois parties d'un seul et même tout. Ce sont trois modes de l'Idée, trois degrés qu'elle parcourt, et dont l'enchaînement interne et nécessaire fait son unité et la plénitude de son existence; ou, pour parler le langage de Hegel, ce sont les trois termes dont se compose le *Syllogisme absolu* de la connaissance et de l'être.

Pour bien saisir, soit les développements propres, soit les rapports de ces trois termes, il faut d'abord se rendre compte de chacun d'eux en particulier, et bien déterminer quel est, suivant Hegel, l'objet de la Logique, quel est celui de la Nature et quel est celui de l'Esprit, et sur quel principe est fondée cette division[1].

L'objet de la Logique n'a jamais été exactement déterminé, ce qui fait que le mot lui-même n'a une signification fixe et bien définie, ni dans le langage ordinaire, ni dans le langage scientifique[2].

Suivant les uns, la Logique est une science universelle en ce qu'elle étudie les lois de l'intelligence en général; mais ces lois n'ont qu'une valeur purement formelle et subjective. Ce sont, si l'on veut, des lois invariables et nécessaires pour l'exercice de la pensée; mais, hors de la pensée, elles ne sont que des abstractions vides, qui ne donnent

[1] Il va sans dire que nous ne pouvons donner ici qu'une idée générale de ces trois parties. Voy. § suiv.

[2] Il en est de la Logique comme des idées en général. On entend répéter à chaque instant ces expressions. Les *idées gouvernent le monde*, *rien ne résiste à l'idée*, *il y a une Logique dans l'histoire*. Mais, si on demandait à ceux qui emploient ces expressions ce qu'ils entendent par *idée* et par *Logique*, ils seraient probablement fort embarrassés de le dire. Ici aussi on s'en tient à l'usage, ou à une vue obscure et vague de la chose, ou même au mot.

aucune connaissance réelle et objective, par cela même qu'elles ne sont liées par aucun rapport de nature avec l'objet ou le contenu de la connaissance.

D'après cette manière d'envisager la Logique, cette science doit se renfermer dans la théorie des termes ou concepts de la proposition, du raisonnement, de la définition et de la division. L'ensemble des règles ou principes relatifs à ces trois branches de la Logique constituerait la *Méthode*. Et ainsi la Logique serait la science de la *Méthode*. Mais, comme ces principes ne sont que de simples formes de la pensée, la *Méthode* ne serait, elle aussi, qu'une forme, un procédé par lequel la pensée se mettrait en rapport avec les choses, sans être liée avec elles par un lien interne et objectif.

D'autres entendent la Logique dans le sens large de la définition platonicienne, et ils la considèrent comme la science du λογος, des idées en général, et, sans s'expliquer d'une manière précise sur la nature des idées, ils leur accordent cependant une valeur objective, et reconnaissent qu'elles ont un rapport substantiel avec les choses.

Ces deux opinions coïncident sur ce point que la Logique est une science universelle, qui enveloppe, dans l'unité de son objet, toutes les sciences particulières, ou qui du moins a des rapports nécessaires avec elles. Mais elles diffèrent en ce que l'une limite l'objet de la Logiqne à un petit nombre de principes, et ne voit dans ces principes que des formes subjectives de la pensée, tandis que l'autre l'étend à tous les principes en général et accorde à ces principes une signification objective.

Ces définitions de la Logique sont inexactes et insuffi-

santes toutes les deux, et elles sont insuffisantes parce que l'une lui accorde trop, et l'autre, trop peu.

Pour ce qui concerne la première opinion, on peut déjà voir par les discussions précédentes que les limites dans lesquelles on veut circonscrire la Logique, soit relativement à son objet, soit relativement à la valeur de ses principes, sont tout à fait arbitraires[1].

Et, en effet, si la proposition et les éléments de la proposition (termes ou concepts) forment l'objet de la Logique, on ne voit pas pourquoi tel terme, le *genre* et l'*espèce*, par exemple, rentrerait dans son domaine, et pourquoi tel autre, la *substance*, la *cause*, *etc.*, en serait exclu. Que si l'on dit que les premiers ne sont que des formes de la pensée, des idées générales, des catégories (n'importe par quel nom on les désigne) que l'esprit compose et emploie pour la commodité de la connaissance, tandis que les seconds sont des idées primitives et qui, en outre, correspondent à des réalités, on répondra que cette distinction n'est nullement fondée. Car ce que l'on dit du genre et de l'espèce, peut et doit se dire également de la cause et de la substance, et si le *genre* et l'*espèce*, la *quantité* et tous les concepts en général ne sont que des abstractions, des résultats de la généralisation, des formes subjectives de la pensée, l'on ne voit pas pourquoi on attribuerait à la cause, à la substance, à l'infini une autre origine et une autre valeur[2].

Pour échapper à cette difficulté, il ne reste d'autre moyen que d'éliminer les termes du domaine de la Logique,

[1] Voy. plus haut, chap. III, § 4, et chap. IV *passim*.
[2] Voy. chap. II, § 4, critique de la théorie de Kant.

ou bien de n'en faire que des éléments mathématiques, une sorte de notation algébrique où on ne les considère plus que sous le rapport de la quantité abstraite et indéterminée[1].

Mais on voit, au premier coup d'œil, qu'il est impossible d'éliminer les termes. Car il faudrait, en même temps, pour être conséquent, en éliminer la proposition, qui n'est que le développement ou la combinaison des termes; ce qui ne serait pas circonscrire, mais supprimer la Logique.

Quant à l'autre expédient, il semble, au premier abord, plus praticable et plus rationnel. On ramènerait la pensée à sa forme la plus abstraite et la plus indéterminée, on y supprimerait non-seulement le contenu et la matière de la connaissance, mais toute différence formelle, et on la renfermerait dans la quantité représentée par des signes également indéterminés, AB, ou ABC, n'ayant entre eux ni le rapport de cause et d'effet, ni de principe et de conséquence, ni aucun autre rapport de ce genre, mais seulement des rapports de quantité ou de contenance, ce qui ferait que A serait dans B comme 2 est dans 4, ou bien que A serait dans B et dans C comme 2 est dans 4 et dans 8.

C'est cette logique qu'on a enseigné et qu'on enseigne encore dans les écoles, ou du moins est-ce là le point de vue, la tendance générale qui a dominé dans cet enseignement[2].

[1] Conf. sur ce point notre thèse latine « *Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina* » (Paris, chez Ladrange).

[2] Et, en effet, tous les efforts de la plupart des Logiciens ont tendu à renfermer la Logique dans la sphère de la pensée formelle, et de la pensée formelle considérée sous le point de vue de la *quantité*. Mais ils y ont mal réussi, parce que l'intelligence et la réalité ne se laissent pas faire violence et emprisonner dans des limites artificielles. Ainsi, Kant, après se l'être d'a-

Comme on a senti, d'une part, que si l'on faisait entrer dans la Logique des recherches sur les idées en général et sur les différents modes de l'activité de la pensée, il serait impossible, sous peine de nier la science et de tomber dans le scepticisme, de renfermer la Logique dans le cercle de la pensée formelle, et que, d'autre part, il n'y a pas d'acte de la pensée qui ne suppose une idée, et qui n'en soit une application et une manifestation, l'on a cru pouvoir échapper à la difficulté en mutilant la Logique et en l'emprisonnant dans des limites complétement artificielles. C'est là ce qui explique le discrédit dans lequel elle est tombée, et pourquoi, malgré sa nécessité et son universalité, malgré l'importance que lui accorde non-seulement la science, mais l'opinion commune elle-même, elle est comme frappée d'inanition, et n'est plus regardée que comme un assemblage de formules et de subtilités scolastiques, ou, tout au plus, comme une gymnastique de l'esprit bonne à

bord représentée comme une science *purement formelle* (dans sa *Logique* publiée par Jæsche), finit par reconnaître une *Logique transcendante*, dont les lois atteignent l'objet lui-même (*Critique de la Raison pure*), bien que, suivant lui, elles n'atteignent que son existence phénoménale. Nous ne parlerons pas de la Logique de Port-Royal, qui a sans doute un mérite littéraire d'exposition et de style, mais qui, au point de vue de la science, il faut bien le dire, n'en a qu'un fort médiocre. C'est un assemblage confus et indigeste de toute espèce de matériaux et de questions traitées d'une manière superficielle et sans aucune originalité. Du reste, il n'y a qu'à jeter les yeux sur le titre et l'avant-propos de l'ouvrage pour juger de la valeur scientifique qu'il peut avoir. Ainsi, la Logique c'est, pour les auteurs de Port-Royal, l'*art de penser*, et l'ouvrage a été composé comme par hasard et dans l'espace de quinze jours. Dans le principe, il devait l'être dans l'espace de cinq!

Toutes les Logiques publiées dans ces derniers temps en Angleterre, la *Logique* du docteur Whately, par exemple, bien qu'elles aient un caractère plus réfléchi et plus scientifique que celle de Port-Royal, ne sortent pas au fond du point de vue formel de l'ancienne Logique, dont elles ne font que reproduire les théories principales, bien que sous une autre forme, et elles n'ajoutent aucun principe, aucun point de vue vraiment nouveau à cette science.

lui donner de la souplesse et de la vigueur, mais non comme une œuvre sérieuse, qui peut lui fournir la connaissance vraie et réelle des choses.

Mais, si tel est, en effet, l'objet de la Logique, on aura raison de dire que les Mathématiques peuvent le remplir tout aussi bien, et mieux qu'elle, puisque, outre leur utilité propre, elles ont, sur la Logique, l'avantage d'intéresser l'intelligence, et d'éveiller son activité et sa curiosité par leurs applications.

On a, il est vrai, senti l'impuissance et le discrédit où est tombée cette science, et on a essayé de la relever et de lui rendre une vie nouvelle. Mais, au lieu de lui rendre sa vie propre et naturelle, on lui a, si l'on peut dire, inoculé une vie factice, en y accumulant des matériaux étrangers, empruntés à la psychologie empirique, à la pédagogie et même à la physiologie. Et, en effet, les règles ou lois, comme on les appelle, qu'on y a introduites, telles que celles-ci, *qu'il ne faut pas admettre sans examen ce qu'on lit, ou ce qu'on nous transmet, qu'avant de recevoir un témoignage, il faut s'assurer si le témoin a intérêt à nous tromper,* et d'autres semblables, sont, ainsi que le fait remarquer Hegel, insignifiantes et vulgaires; ce sont de véritables puérilités, qui n'ont d'autre effet que de prouver que l'auteur ou le maître s'évertue à raviver, par une matière factice, par des remplissages, le contenu mort et desséché de cette science.

Les philosophes qui renferment la Logique dans les limites que nous venons d'indiquer, invoquent généralement l'autorité d'Aristote, et prennent, ou, pour mieux dire, croient prendre sa Logique pour base de leur théorie.

Mais d'abord, en supposant que telle soit réellement la notion qu'Aristote s'est faite de la Logique, on n'aura qu'un argument extérieur et historique.

Mais ce n'est pas là la véritable pensée d'Aristote, et la plus simple inspection, l'inspection, pour ainsi dire, matérielle de sa doctrine suffit pour démontrer qu'il était loin de ne voir dans la Logique qu'une science purement formelle, et entièrement renfermée dans la théorie du Syllogisme. Nous le voyons, en effet, s'appliquer à établir un lien entre sa Métaphysique et sa Logique, et à les placer sur un terrain commun, en attribuant à toutes deux le même ordre de recherches. C'est ainsi qu'après avoir traité des catégories dans sa Logique, et les avoir considérées comme des déterminations de la pensée, il les reproduit dans sa Métaphysique et les considère comme des attributs de l'Être. C'est le même rapport qu'il a en vue, soit lorsqu'il étudie dans sa Métaphysique le principe de contradiction, et qu'il en fait comme la base de la connaissance objective, soit lorsqu'il reproduit dans ses *Analytiques* et dans son *Traité de l'âme* sa théorie de l'entendement et de la connaissance, laquelle, comme on le sait, se rattache intimement à sa théorie ontologique de l'*Acte*. Il y a plus ; c'est qu'en dehors de ces rapprochements, et dans les limites mêmes de l'*Organon*, nous trouvons Aristote occupé à étendre et à fixer l'objet de la Logique et à rechercher le sens objectif et réel de ses lois. En effet, après avoir étudié la proposition dans sa forme générale et indéterminée, il l'étudie dans ses formes plus déterminées et plus objectives (*théorie des modales*), après avoir envisagé le *moyen terme* comme *espèce* et dans un simple rapport de conte-

nance avec les extrêmes (premières Analytiques), il l'envisage au point de vue de l'être et de la cause ou de l'essence (secondes Analytiques), et par là aussi il s'efforce de rattacher sa Logique à sa théorie de l'*Acte*.

C'est donc à tort qu'on attribue à Aristote d'avoir séparé d'une manière absolue la Logique et l'Ontologie. Car il s'est, tout au contraire, efforcé de les rapprocher et de les unir. Il n'a pas, il est vrai, marqué d'une manière précise les limites et les rapports de ces sciences, mais il est évident qu'il a voulu les déterminer. Comment, en effet, lorsqu'on est aussi fortement pénétré que l'était Aristote de l'idée de la science et de son unité, comment pourrait-on isoler la Logique, soit en lui refusant tout rapport réel et objectif avec les choses, soit en retranchant les recherches sur les idées, notions ou catégories, qui, à quelque point de vue que l'on se place [1], sont des conditions et des formes de la pensée tout aussi essentielles que la proposition et le syllogisme?

Ce sont précisément ces considérations qui amènent l'autre point de vue, suivant lequel la Logique est conçue comme la science des idées en général et, partant, comme une science universelle, embrassant dans son domaine tout aussi bien la forme que le contenu et la matière de la connaissance. Ainsi que nous l'avons fait observer, cette opinion a sa source dans la doctrine de Platon. Mais, si elle part d'un principe plus vrai et plus profond, en ce sens qu'elle s'applique à saisir dans les idées l'unité de la science,

[1] Même en se renfermant dans le point de vue de la *quantité* et du *syllogisme* ordinaire. Car on se demandera toujours ce que signifient ces formes de la pensée, et quel est leur rapport avec les choses.

elle est insuffisante relativement à la Logique proprement dite, parce qu'elle n'en fixe pas exactement les limites. Quelles sont, en effet, les idées qui rentrent dans le domaine de la Logique? Et quelles sont celles qui appartiennent à une autre sphère de l'existence, à la nature, par exemple? Voilà le point que ni ces logiciens ni Platon lui-même n'ont défini.

On dira peut-être que cette distinction n'est pas nécessaire, puisque les idées s'étendent à toutes les sphères de l'existence, et que l'élément rationnel et intelligible constitue le fond de tous les êtres. Mais on ne fera par là que déplacer la difficulté, et répondre, en quelque sorte, à la question par la question. Car il restera toujours à savoir comment, et sous quelle forme existent les idées dans les limites de cette science qu'on appelle la Logique; à moins qu'on ne veuille amalgamer et confondre les idées, et transporter dans la Logique les idées de *matière,* du *mouvement,* de *lumière,* de la *Religion,* de l'*État, etc.*, ce qui ne serait nullement conforme à la nature des idées et, partant, à la nature de la science.

Ainsi, nous avions raison de dire que si la première définition de la Logique est trop étroite, la seconde est trop large, et que ni l'une ni l'autre ne donnent la vraie notion de cette science.

Ce sera, par conséquent, entre ces deux opinions qu'il faudra chercher le point précis où vient se placer la Logique, et, partant, la Logique hégélienne elle-même.

Et, en effet, ce regard ferme et profond que Hegel portait sur toutes les parties de la connaissance lui fit voir, d'une part, que la Logique a un sens bien plus large que

celui que lui attribue la Logique ordinaire, et que le *syllogisme,* la *proposition*, la *contradiction, etc.*, sont des idées tout aussi bien que la *cause,* la *substance,* la *quantité,* des idées dont la science doit déterminer la nature et la filiation ; et, d'autre part, que la Logique ne peut embrasser toutes les idées, mais seulement une série, un ordre d'idées, ou, si l'on veut, une face, une sphère de l'Idée absolue.

…st ce point que nous devons maintenant bien définir, …s voulons nous faire une notion, sinon exacte, du … suffisante de la Logique hégélienne.

Lorsque nous disons des choses qu'elles *sont,* ou qu'elles ont une *quantité,* une *qualité*, qu'elles sont *égales* ou *inégales*, *identiques* ou *différentes, unes* ou *multiples,* ou bien, qu'elles ont une *cause,* une *substance,* qu'elles sont *particulières* ou *générales, vraies, bonnes, etc.*, nous reconnaissons tacitement qu'il y a une idée absolue de l'*être,* de l'*égalité,* de l'*inégalité,* de l'*identité,* de la *différence,* de la *cause*, *etc.* Et ce n'est qu'à cette condition que ces expressions ont un sens. En effet, l'*homme,* la *plante,* l'*animal*, le *mouvement,* la *chaleur,* sont aussi des idées, mais des idées d'une autre nature, et possédant des caractères plus déterminés et plus spécifiques [1].

Voilà pourquoi il serait illogique d'en faire des attributs généraux et absolus, et de les affirmer, soit l'une de l'autre,

[1] Lorsque nous disons que ces idées sont plus déterminées que les premières, nous ne voulons pas dire que celles-ci ne le sont pas, ou qu'elles sont absolument indéterminées. S'il en était ainsi, on ne pourrait ni les penser ni les dénommer. Elles sont, par conséquent, indéterminées, à l'égard des autres, en ce sens que leur domaine est plus large, et qu'elles s'appliquent à un plus grand nombre d'êtres et d'événements, soit actuels, soit possibles.

soit des choses en général, et de dire, par exemple, que l'*homme*, l'*animal*, le *mouvement*, sont la *plante*, ou que la *plante*, l'*homme*, le *mouvement*, sont l'*animal* ou *animés*[1], ou bien encore, que l'*égalité* et l'*identité* sont la *chaleur*, le *mouvement*, ou qu'elles se *meuvent*, sont *chaudes*, *etc*.

Mais, si ces idées ne peuvent s'affirmer indifféremment des autres idées, précisément parce qu'elles constituent un degré, un mode plus déterminé et plus concret de l'existence, il en est d'autres qu'elles supposent, et qui peuvent s'affirmer d'elles, parce qu'elles les dominent et les contiennent dans leur unité, ou, pour mieux dire, parce que ces idées se trouvent en elles comme éléments intégrants de leur nature. Ces idées sont celles que nous venons d'indiquer, et d'autres de même espèce. C'est ainsi que nous

[1] On peut affirmer, il est vrai, l'*animal* de l'*homme* et le *mouvement* de l'*animal*. Mais ce que nous voulons faire ressortir ici, c'est que ces idées ne peuvent pas s'affirmer *indifféremment* des autres idées, ou de plusieurs d'entre elles. Nous ferons remarquer aussi, à cette occasion, que nous sommes obligés d'employer le langage de la Logique ordinaire et les mots *affirmer*, *attributs*, *etc.*, qui n'ont, pour ainsi dire, plus de sens dans la Logique hégélienne. Ainsi, par exemple, c'est l'*animalité* que la Logique ordinaire considère comme attribut de l'*homme*, par cela même que, se plaçant au point de vue extérieur de la quantité, elle mesure les degrés de l'existence d'après ce qu'elle appelle l'*extension*, et que, par conséquent, elle fait rentrer l'homme dans l'animal. Et c'est en suivant cette marche qu'elle arrive à concevoir Dieu sous la notion de l'*Être*, qui est, comme nous l'avons fait observer, la notion la plus vide et la plus indéterminée (conf. plus haut, chap. IV, § 5). C'est tout le contraire qui a lieu dans la Logique et, en général, dans la Philosophie de Hegel; et cela par la raison qu'Hegel s'attache dans la considération des idées, non à la quantité, mais à la qualité et à l'essence (conf. chap. V, §§ 4 et 5). Ici l'homme forme une existence plus élevée et plus profonde que l'animal, et possède, outre l'animalité, les caractères qui constituent sa nature propre. Et c'est en suivant cette marche qu'on est conduit à concevoir Dieu comme *Esprit* et comme *Pensée absolue* (conf. chap. IV et VI *passim*). En général, le rapport des idées doit être conçu comme un rapport de filiation, tel que nous l'avons défini plus haut; ce qui fait qu'on retrouve la Logique dans la Nature et dans l'Esprit, jusqu'à ce qu'on atteigne à l'absolue unité de ces trois termes.

attribuons l'*égalité* et l'*inégalité*, l'*identité* et la *différence* tout aussi bien à l'*homme* qu'à la *plante* et à l'*animal*, et que nous établissons, soit entre eux, soit entre les choses en général, des rapports de *causalité*, de *substance*, de *finalité*, de *possibilité*, de *contingence*, ou, enfin, que nous appelons *fini* ou *infini*, *divisible* ou *indivisible*, *discret* ou *continu*, le *nombre*, la *matière*, l'*étendue*, le *mouvement*, *etc*[1].

Que si l'on généralise maintenant ces exemples, et si on les étend à toutes les idées de même espèce, on aura l'objet de la Logique. Les autres sciences, en effet, tout en ayant un objet propre et spécial, supposent la Logique, et elles la supposent, non-seulement comme condition de la pensée, mais comme condition de l'existence. La *matière* et le *mouvement*, par exemple, tout en ayant leur nature spécifique, supposent les rapports logiques de *quantité*, de *qualité*, de *causalité*, *etc.* Ils les supposent, et ils les contiennent comme éléments constitutifs et nécessaires de leur existence. Il en est de même du système solaire, de l'organisme, de l'État, où la syllogistique trouve ses applications[2].

Ainsi, la Logique apparaît d'abord comme la science des formes universelles et absolues de la pensée et de l'existence, formes qui marquent toutes les choses de leur empreinte.

Cependant, en y regardant de plus près, on voit que l'idée logique n'est pas une pure forme, mais qu'elle a aussi un contenu. Ce contenu c'est l'idée elle-même, l'idée avec toutes les propriétés et tous les caractères essentiels qui la constituent comme telle, et dont la forme n'exprime

[1] Il va sans dire que dans la Logique de Hegel ces idées sont démontrées et présentées suivant leur ordre naturel.

[2] Voy. *Philosophie de la Nature* et *Philosophie de l'Esprit*.

que sa manière d'être, sa filiation et ses rapports. Ainsi, la *quantité*, la *qualité*, l'*identité*, la *cause*, la *finalité*, ont un contenu. Ce contenu c'est ce qui fait telle idée et la distingue des autres ; c'est ce qui pose l'*identité* comme telle, la *cause*, la *fin* comme telles, etc. Mais il faut se représenter la forme et le contenu comme se pénétrant l'une l'autre intimement, en sorte que, l'idée étant donnée, sont donnés par là même et sa forme et son contenu, c'est-à-dire, ses déterminations propres et ses rapports. Le mouvement de la démonstration ne consiste qu'à suivre le mouvement même de l'idée, qui se pose, se développe et passe dans une autre idée[1].

S'il en est ainsi, l'idée logique ne livre pas seulement aux autres sphères de l'existence leur forme, mais une partie de leur contenu. La *quantité*, la *cause*, le *syllogisme*, ne se retrouvent pas à titre de simples formes dans le *mouvement*, la *matière*, le *système solaire*, mais ils y entrent comme éléments réels et substantiels de leur existence. Il n'y a pas, en dehors de la substance logique, une autre substance qui la domine et qui la contienne, mais toutes les choses, *en tant que substances*, sont enveloppées dans son unité. La Nature et l'Esprit lui-même ne sont des substances que par leur participation à celle-là, et, s'ils n'étaient que des *substances*, ils se confondraient avec elle, ou n'en seraient que des déterminations.

La Logique est, par conséquent, une science universelle, par cela même que rien n'échappe à ses déterminations. Elle est la science de l'Idée dans son état le plus abstrait, et où elle n'a rien perdu de sa pureté, de l'Idée qui n'est pas

[1] Conf. chap. précédent, §§ 4 et 5.

encore descendue dans la sphère de la Nature, et qui s'offre à la pensée telle qu'elle est en soi, sans voile et sans mélange, dans la parfaite simplicité de son existence. C'est là ce qui fait que toutes les sciences la présupposent, et qu'elle n'en présuppose aucune, qu'elle n'emprunte sa méthode à aucune d'elles, et que c'est elle, au contraire, qui leur fournit la seule et vraie méthode.

Par conséquent, il n'est aucune science dont l'objet puisse être exposé d'une manière aussi sévère que l'idée logique, il n'en est aucune qui possède la même liberté et la même indépendance. Dans les autres sciences, la méthode ne se confond pas d'une manière aussi intime avec le contenu, par cela même que c'est la Logique qui la leur fournit, et le contenu lui-même ne forme pas un commencement absolu, mais il prend, lui aussi, son point de départ dans d'autres notions, dans des définitions, dans des hypothèses ou des axiomes. La Logique, au contraire, ne présuppose aucune de ces formes, règles ou lois de la pensée, parce qu'elles font elles-mêmes partie de son contenu, et qu'elles trouvent en elle leur fondement. La Nature et l'Esprit constituent, il est vrai, des états, des sphères plus concrètes et plus réelles de l'Idée, et, à cet égard, la Logique peut être considérée comme une science formelle ou comme la science de la méthode, mais comme la science de la forme et de la méthode absolues, comme le type, le modèle intérieur, sur lequel la Nature et l'Esprit doivent se développer et s'organiser, comme la forme, en un mot, sous laquelle l'être et la vérité existent[1].

[1] On pourrait appeler la Logique, ainsi conçue, la *science des possibilités absolues*, non pas en ce sens que les idées logiques sont des *possibilités* et

Ainsi donc, et pour nous résumer, élever à la connaissance cette substance logique, si l'on peut ainsi s'exprimer, qui anime l'esprit, ces formes de la pensée qui agissent instinctivement dans la conscience commune et n'y ob-

non des *réalités*, mais en ce sens que rien n'est possible, ou, ce qui revient au même, que rien ne peut exister ni être pensé que par ces idées. Il est des philosophes, Kant entre autres, qui ont reconnu que les idées logiques (le principe de contradiction par exemple) sont la condition nécessaire de toute existence et de toute vérité, mais ce ne sont, ajoutent-ils, que des *conditions négatives*

Nous ferons d'abord observer, à ce sujet, que lors même qu'elles ne seraient que des conditions négatives, il faudrait bien admettre qu'elles sont des réalités éternelles et absolues. Ce qui contribue ici à induire en erreur, c'est d'abord le mot *condition*. Voici, en effet, comment on raisonne: « Le principe d'un être et sa condition sont deux choses tout à fait distinctes. Ainsi l'on peut bien admettre que le *principe de contradiction*, la *quantité*, la *cause*, forment la condition de l'existence de l'*homme*, de la *plante*, du *système solaire;* mais il y a loin de là à ce qu'ils en soient les principes et les essences.» Cependant, si l'on faisait réflexion qu'il s'agit ici d'une condition absolue, et non d'une condition relative et contingente, on verrait déjà que l'idée logique forme un élément intégrant des choses. Ainsi, par exemple, si nous supposons qu'il y ait plusieurs genres de mort, et qu'ensuite on meure par strangulation, l'on aura raison de dire que la strangulation n'est à l'égard de la mort qu'une pure possibilité, puisqu'on pourrait mourir d'une tout autre façon. Mais, si l'on suppose (et c'est là l'hypothèse qui s'applique à la question actuelle) que la strangulation seule produit la mort, en ce cas, si la strangulation n'est pas la mort tout entière, elle en est du moins un élément essentiel. Et l'on ne voit pas trop après cela à quoi peut servir la distinction des conditions en condition *positive* et en condition *négative*. En outre, ce qui fait qu'on ne considère les idées logiques que comme de pures possibilités et de simples conditions, c'est ici aussi cette absence d'une connaissance systématique que nous avons signalée et que nous aurons l'occasion de signaler encore. Et, en effet, on prend la *plante*, le *soleil*, l'*homme*, l'*État*, tels qu'ils sont donnés par l'expérience et la pensée irréfléchie, on les met en regard des idées logiques, et on nie d'abord tout rapport entre eux. Car quel rapport peut-il y avoir entre une quantité abstraite et indéterminée et une quantité concrète et déterminée, telle que le soleil par exemple? Et c'est là que s'arrête la conscience vulgaire. Mais, à mesure qu'on avance dans la connaissance des choses, on voit qu'il pourrait, ou plutôt, qu'il doit y avoir un certain rapport. Cependant, tout en convenant qu'il y a un certain rapport, et que, par exemple, si le soleil contenait une contradiction, il ne saurait exister, ou bien que le soleil doit se soumettre aux conditions de la *quantité*, de la *causalité*, *etc.*, on ne veut pas reconnaître que ces rapports sont des rapports positifs. C'est là que s'arrêtent les philosophes dont nous examinons l'opinion. Mais, s'ils procédaient d'une manière systématique, ils

tiennent qu'une réalité obscure et incomplète, les saisir par la pensée, et par la pensée seule, dans leur existence la plus simple, la plus abstraite et la plus universelle, les suivre et les embrasser dans leurs rapports et dans leur unité, c'est là l'œuvre de la logique hégélienne.

§ 2.

PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

Y a-t-il une philosophie de la Nature? Et, s'il y a une telle science, quel est son objet? Quelles sont les limites précises qui la séparent de la Logique et de l'Esprit?

Ce sont là les deux questions que nous devrions examiner. Mais il est aisé de voir que nous ne pouvons examiner ici que la première. Et, en effet, pour bien définir la Nature, il faudrait savoir ce qui la distingue de l'Esprit, comme

verraient que l'idée logique est un élément réel et positif (pour nous conformer ici à leur langage) de leur existence. En effet, lorsque nous disons que l'idée logique est un élément essentiel des choses, nous ne voulons pas dire qu'elle les constitue en leur entier. Il y a dans l'homme, dans l'animal, dans la plante, d'autres éléments, d'autres principes que l'idée logique. Mais le point précis de la question est de savoir si l'idée logique y entre, elle aussi, comme élément constitutif. Or, lorsqu'on prend les êtres, le soleil par exemple, tel qu'il est donné par l'expérience et la sensation, on l'isole du reste, on le décompose au hasard ou d'une manière empirique, on ne voit que la matière, la lumière, ses rapports physiques, et on oublie, ou on ne voit pas ses éléments et ses rapports logiques. Et c'est là ce qui fait aussi que la *Logique*, la *Nature* et l'*Esprit* apparaissent comme trois termes séparés, et placés, l'un à l'égard de l'autre, dans un état d'indépendance absolue (conf. plus bas). Enfin, et pour revenir, en concluant, à notre point de départ, nous ferons remarquer que la possibilité ne peut atteindre les principes; car les principes sont ou ne sont pas. Ce qui est possible, c'est tel individu, tel triangle, mais non l'essence de l'individu et du triangle. Par conséquent, qu'on considère les idées logiques, ou autres, comme des essences ou comme de pures formes, ce seront toujours des essences ou des formes nécessaires et éternelles, et même, à ce titre, elles constitueront un élément essentiel et nécessaire des choses.

aussi quels sont les rapports qui l'y rattachent, ce qui suppose la connaissance de l'Esprit. Il en est de même de la Logique. Car, bien que nous ayons fait connaître d'une manière générale l'objet de la Logique, il faudrait, pour bien déterminer les rapports et les différences de la Logique et de la Nature, saisir le lien, la nécessité interne qui fait passer la Logique dans la Nature. Or, ce lien, ces rapports et ces différences ne peuvent être connus hors de la science et d'une vue claire et complète du tout et de ses parties. Et ce que nous disons ici de la Nature, s'applique, par la même raison, à la Logique et à l'Esprit. Car, par cela même que ce sont trois termes, à la fois distincts et identiques, d'un seul et même tout, on ne pourra concevoir clairement, ni leur objet, ni leur différence, ni leur unité, que par la connaissance de chacun d'eux en particulier et de tous les trois à la fois ; et il est évident que cette connaissance ne saurait exister, ni s'acquérir hors de son objet, mais qu'elle commence, se développe et s'achève avec lui.

Par conséquent, la question que nous pouvons traiter complétement ici, est celle de savoir s'il y a une philosophie de la Nature. Quant aux autres, nous ne pouvons les traiter, ici ou ailleurs, qu'incidemment et d'une manière exotérique, et leur solution, il faut la chercher dans les développements internes de la philosophie hégélienne elle-même[1].

On admet déjà implicitement une philosophie de la Nature, lorsqu'on admet l'unité de la science, et qu'on se représente la philosophie comme la science des principes ou

[1] Conf. plus haut, chap. IV, §§ 1 et 5, et plus bas, chap. VI.

la science universelle. Pour retrancher, par conséquent, la Nature de l'investigation philosophique, il faudrait, ou changer et restreindre la définition de la philosophie, ou démontrer que la Nature ne repose pas sur des principes.

Mais, restreindre la définition de la philosophie, ce serait la mutiler, et par là mutiler la science elle-même. Et d'ailleurs, cette limitation est impossible. Car, d'une part, la définition de la philosophie n'est pas, ainsi que nous l'avons démontré[1], une définition arbitraire et conventionnelle, mais elle repose sur une loi nécessaire de l'intelligence, et, d'autre part, il serait difficile de dire pourquoi on bannirait cet ordre de recherches du domaine de la philosophie, et pourquoi, si on en bannit celui-ci, on n'en bannirait pas d'autres, tels que l'esthétique, la philosophie du droit, la philosophie de l'histoire, etc.

Il faudra donc invoquer le second argument, et éliminer de la philosophie la connaissance de la Nature, par la raison que la Nature n'est pas fondée sur des principes. Telle est, en effet, la manière dont on envisage généralement la Nature. Car on la considère comme un ensemble d'existences contingentes, comme une sorte d'apparence qui ne renferme rien d'immuable ni de substantiel, et qui a hors d'elle et dans une plus haute existence son principe et sa raison dernière.

Sans doute, si, en disant que l'Absolu n'est pas dans la Nature, on entendait que la Nature n'est pas l'Absolu, et qu'il y a à côté et au-dessus d'elle un principe qui la domine, cette opinion devrait être admise. Mais ce n'est pas

[1] Voy. plus haut, chap. III, § 2, et plus bas, chap. VI, §§ 3 et 4.

là ce que l'on vent dire. Ce que l'on veut dire, c'est que l'Absolu n'est d'aucune façon dans la Nature, ou, ce qui revient au même, que la Nature ne repose pas sur des principes nécessaires et absolus.

Nous ferons d'abord remarquer, à ce sujet, que si l'on fait de la Nature une existence contingente et une pure apparence, par la raison que tout y est soumis au changement, il faudra, et par la même raison, considérer l'Esprit lui-même comme une existence contingente et une apparence. Car l'Esprit devient, tout aussi bien que la Nature, et il n'y a pas en lui deux états qui soient identiques, il n'y a pas de faculté qui ne se développe et ne se transforme. Il faudra donc admettre que tout est contingent dans le monde, la Nature comme l'Esprit, ou bien, qu'à côté de la contingence et d'un élément variable, il y a, dans l'un comme dans l'autre, un élément immuable et substantiel.

Que si l'on dit que l'Esprit pense, tandis que la Nature ne pense pas, et qu'il pense l'infini et l'absolu, et que, par conséquent, on n'est nullement fondé à l'assimiler à la Nature, tout ce qu'on pourra en conclure, c'est que l'Esprit et la Nature forment deux sphères distinctes de l'existence. Mais, de ce que la Nature ne possède pas l'intelligence et la pensée, il ne s'ensuit pas qu'elle soit privée de tout principe fixe et immuable. Car, en ce cas, il faudrait dire que les êtres mathématiques non plus ne sont pas immuables et absolus, puisqu'ils ne pensent pas.

L'on ajoute, il est vrai, qu'outre la pensée et la conscience, l'Esprit possède l'identité, que ce qui change en lui ce sont ses états accidentels et extérieurs, et que, tandis que les choses de la Nature changent et se renouvellent

sans cesse, l'Esprit demeure, quant à son fond, un et identique dans la simplicité de son essence.

Mais cette différence, qu'on prétend établir entre la Nature et l'Esprit, est tout à fait sans fondement. Car le principe, l'élément substantiel de la Nature n'est pas plus soumis au changement que l'élément substantiel de l'Esprit. Ce qui varie en elle, comme dans l'Esprit, ce n'est que l'accident, ce ne sont que les modifications extérieures et individuelles. Ce qui varie dans la plante, ce qui se développe en elle, ce n'est pas la plante elle-même, ou, si l'on veut, son type et son essence, car l'essence demeure identique à elle-même dans l'individu et dans les différents individus. Et c'est précisément cette identité qui fait l'identité de l'individu et l'unité de son développement, ainsi que l'identité et l'unité des individus de même espèce.

Dire, par conséquent, que les corps se renouvellent sans cesse, et que l'Esprit est immuable, c'est absolument ne rien dire, c'est seulement s'évertuer à chercher des arguments qui n'ont d'autre résultat que de dissimuler la vérité et la réalité des choses.

Mais la Nature, nous dira-t-on, n'est-elle pas limitée et finie? Et ne suppose-t-elle pas un principe supérieur qui la domine et qui contient sa raison dernière? Et ne reconnaissez-vous pas vous-même ce principe, lorsque vous dites qu'au-dessus de la Nature il y a l'Esprit, et que c'est dans l'Esprit qu'elle trouve sa plus haute expression et son existence la plus parfaite? D'ailleurs, rien dans la Nature ne porte le caractère de la nécessité métaphysique, qui est la marque de l'Absolu. On pourrait supprimer la Nature entière que l'Être ou l'Absolu ne cesserait pas d'exister;

comme aussi on pourrait l'imaginer différemment constituée, avec d'autres propriétés, d'autres êtres et d'autres rapports. On a donc raison de dire que la Nature ne se suffit pas à elle-même, qu'en soi, elle n'est qu'une existence contingente, qui a hors d'elle ses principes et ses lois, et qui, par cela même, ne saurait être l'objet de la science.

Cette objection repose sur des abstractions de l'entendement, sur des notions et des rapports arbitraires et mal définis.

Et, en effet, de ce que la Nature n'est pas l'Absolu, de ce qu'elle n'a pas en elle-même sa raison et sa fin, il ne s'ensuit nullement qu'elle ne soit pas un élément, une partie intégrante de l'absolue existence. Car, si la fin n'est pas le moyen, il serait illogique d'en conclure que le moyen n'est pas nécessaire à la fin. Et, à ce compte, l'on pourrait dire que l'État, qui est la sphère la plus haute de la vie sociale, pourrait très-bien se passer de l'activité individuelle, ou, de ce que la tête ou l'âme est ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme, et que le général est le chef et, pour ainsi dire, l'âme de son armée, on serait fondé à conclure que l'armée n'est qu'un instrument accidentel vis-à-vis de son général, et les bras, l'estomac, etc., vis-à-vis de la tête.

Ensuite, lorsqu'on dit que la Nature est limitée et imparfaite, cette imperfection ne doit s'entendre qu'en ce sens, à savoir, que la Nature n'est pas le tout ou l'Absolu, mais qu'elle n'en est qu'une partie ou un mode. Car, en elle-même, et dans la sphère de son existence, elle est ce qu'elle peut et doit être, et elle contient toute la perfection que comporte sa constitution interne et son essence. C'est

ainsi que chaque membre peut être considéré comme imparfait au regard du corps entier, bien qu'en lui-même, et dans les limites de sa fonction spéciale, il soit ce qu'il doit être[1]. Et, à ce sujet, il faut remarquer les contradictions où s'engagent, ici comme ailleurs, la conscience vulgaire et l'entendement, qui, après avoir frappé d'anathème la Nature, s'extasient devant elle, en présence de l'harmonie, de la beauté et de la grandeur de ses œuvres, de la vaste étendue des mers, de l'immensité de l'espace, du nombre infini des corps qui le remplissent, et ils poussent si loin cette admiration, qu'ils finissent par oublier l'homme et l'Esprit, ou par les confondre avec la Nature. C'est toujours cette pensée irréfléchie qui prétend séparer les êtres d'une manière absolue, et qui se trouve amenée, à son insu, à les réunir, qui recule devant un principe et qui l'admet ensuite sous une autre forme, et qui, dans l'impuissance où elle est de saisir les vrais rapports des choses, confond ou déplace les limites réelles de leur existence.

Mais ce qui fait principalement que, lorsqu'on est en présence de la Nature et de l'Esprit, on croit pouvoir supprimer la première, c'est qu'on ne la considère que comme une simple possibilité. Voici, en effet, comment on raisonne.

Il est impossible de supprimer l'Esprit, qui se pense lui-même et qui pense toutes choses. Car, par là même que la pensée est pour l'Esprit la condition de l'existence, de son existence comme de l'existence des choses en général, supprimer l'Esprit ce serait supprimer toutes choses et ne

[1] Voy. plus bas, chap. VI, § 3.

laisser que le néant, ce qui implique. En outre, l'Esprit participe par la raison à l'Absolu, il conçoit les vérités éternelles, et, à ce titre, on peut dire qu'il est nécessaire et incréé comme elles. Il n'en est pas de même de la Nature. Rien, en effet, n'est nécessaire en elle, ni les êtres, ni les rapports, ni les lois qui la composent. Et, comme elle est étrangère à l'Esprit, et qu'elle ne lui est qu'accidentellement unie, on peut la concevoir comme n'existant pas, sans que l'Esprit lui-même, et les vérités qu'il contient cessent d'exister.

C'est là le fond de tous les raisonnements par lesquels on prétend prouver la contingence de la nature, et l'on procède dans cette démonstration par voie d'*abstraction* et de *supposition*, laquelle consiste à séparer la partie du tout, les propriétés de leur substance, à les considérer isolément et à affirmer leur contingence ou leur non-existence, par cela même qu'une telle pensée n'implique pas contradiction. C'est là cette méthode extérieure et artificielle, employée par Descartes, méthode qui n'est nullement fondée sur la nature des choses, qui prend les idées au hasard, par là même qu'en les séparant elle brise leurs rapports et leur filiation, et qui n'avance qu'à l'aide de suppositions forcées, puériles et inadmissibles[1]. C'est aussi ce procédé que suivait Hume, lorsqu'il prétendait, bien que dans un autre but, qu'il n'y a aucune nécessité objective dans les lois de la Nature, et qu'on peut concevoir, par exemple, entre deux corps qui se communiquent le mouvement, entre les saisons et la végétation, ou entre telle plante et

[1] Conf. plus haut, chap. précédent, § 5.

ses propriétés (la propriété nutritive par exemple), un tout autre rapport que celui qui existe maintenant. On commence ainsi par supprimer les propriétés, dans le feu, par exemple, la propriété de brûler, et, comme on peut supposer que le feu n'existe pas, on retranche le feu lui-même, et après le feu l'eau, et après l'eau l'air, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on ait supprimé la Nature entière.

Le vice de cette méthode consiste à substituer les artifices et le jeu de la pensée subjective, accidentelle et arbitraire à la pensée nécessaire et objective, c'est-à-dire à l'idée. Il consiste aussi à disperser les êtres, en les prenant isolément, au lieu de les considérer dans leur état concret et dans leur unité, ce qui veut dire que cette méthode n'a de la méthode que le nom.

Lorsqu'on se place, en effet, au vraî point de vue de la science et de l'être, et qu'on saisit la Nature dans son existence objective et essentielle, l'on reconnaît facilement que tout en elle est nécessaire, son existence, ainsi que ses rapports et ses lois.

Pour s'en assurer, il n'y a qu'à se demander si la Nature a une essence, un élément, un principe invariable et absolu, qui est la base et la source des phénomènes et des événements qui s'y produisent. Car c'est là le point décisif de la question.

Mais la question ainsi posée est résolue d'avance. Peut-on imaginer, en effet, à moins de se jeter dans les suppositions les plus arbitraires et les plus étranges, une matière qui serait autrement constituée qu'elle l'est actuellement, une matière dépourvue de pesanteur, par exemple, ou qui ne remplirait pas l'espace? Or, si la matière est, quant à

son fond et à sa substance, ainsi constituée qu'elle ne peut être autrement qu'elle est, ses modes et ses propriétés seront marqués du même caractère d'invariabilité et de nécessité. On y a, il est vrai, distingué deux espèces de propriétés, des propriétés *primaires* et des propriétés *secondaires*. Mais, en supposant qu'elle soit fondée, cette distinction n'a aucun sens, si on en veut tirer la conséquence que les qualités secondaires ne sont pas essentielles et inhérentes à la matière. Car on raisonnerait comme celui qui prétendrait que les jambes et les bras ne sont pas des membres essentiels du corps, parce qu'on peut très-bien concevoir un homme vivant, bien que privé de ces membres. Tout ce qu'il est permis d'en conclure, c'est qu'il y a là des propriétés distinctes, des propriétés qui diffèrent entre elles, comme la *qualité*, la *substance*, le *bien*. Mais, comme on le voit, cette différence n'a ici aucune application.

D'ailleurs, comment la *lumière*, la *couleur*, l'*odeur*, pourraient-elles exister hors de la matière et des autres propriétés? Et peut-on admettre que ces propriétés, qui sont, elles aussi, matérielles et ne peuvent se concevoir sans la matière, viennent s'y ajouter accidentellement et on ne sait comment. Et puis, d'où viennent-elles? Et, considérées en elles-mêmes et indépendamment de la matière, que sont-elles? Ont-elles une réalité, un principe? Mais il faut bien qu'elles en aient un. Et, si elles en ont un, elles sont, dans la sphère de leur existence, nécessaires comme la matière elle-même et ses propriétés essentielles.

Mais, si la matière et ses propriétés sont fondées sur des principes invariables et absolus, les rapports qui naissent de la combinaison de ces propriétés, ainsi que les diverses

formes ou modes de l'existence que ces combinaisons engendrent dans la Nature, offrent les mêmes caractères et sont soumis aux mêmes conditions. Car les rapports de deux ou plusieurs termes, lois, principes, ou essences, sont donnés dans la constitution même de ces termes, et la nécessité des termes entraîne la nécessité de leur rapport. La connexion qui existe entre la lumière, la couleur, la plante, l'organisme, n'est pas un fait extérieur et accidentel, et qui y aurait été, si l'on peut ainsi dire, surajouté, mais il dérive de leur essence. Et c'est cette connexion et cet enchaînement nécessaire et invariable qui font l'ordre et l'harmonie de la Nature.

Par conséquent, cet ordre et cette harmonie ne sont pas plus le fait d'une volonté et d'une puissance contingente et arbitraire que ne l'est l'essence des choses naturelles. Et lorsqu'on prétend qu'il n'y a pas un rapport nécessaire et objectif, un rapport métaphysique comme on l'appelle, entre les choses de la Nature, et que, par suite de ce principe, l'on dit qu'il n'y a pas de raison absolue pour que la Terre ou le Soleil occupent tel point de l'espace plutôt que tel autre, ou bien, que la lumière soit nécessairement faite pour la plante ou pour l'œil, ou l'air pour l'organisme, et qu'à leur tour la plante, l'œil, l'organisme, soient constitués de manière à ne pouvoir exister qu'en s'alimentant de la lumière, de l'air, etc., lorsqu'on se représente ainsi la Nature, on se place en dehors de la Nature elle-même, et, au lieu de l'envisager dans l'ensemble de ses rapports et dans son unité, on en prend un élément, une détermination particulière qu'on isole du tout, et on se donne par là libre carrière dans la voie des suppositions.

Mais la Nature est un tout, un ensemble de déterminations liées par des rapports nécessaires et internes, un organisme, où chaque ressort, chaque membre, tout en ayant une fonction propre, tient et concourt à la vie de l'organisme entier.

On n'oserait pas supprimer le système solaire, parce que les impossibilités qui résultent de cette supposition sont trop évidentes pour qu'on puisse s'y arrêter. Mais on croit pouvoir le déplacer. Car quelle impossibilité y a-t-il qu'il soit placé un peu plus haut, ou un peu plus bas, un peu plus à gauche, ou un peu plus à droite? De toute manière on ne saurait, ajoute-t-on, assimiler cette impossibilité aux impossibilités métaphysiques et géométriques. Il y a là, par conséquent, deux ordres de réalités et de principes distincts.

Mais, d'abord, en ce qui concerne les deux premières suppositions, elles sont au fond les mêmes. Car supprimer un membre, une fonction d'un organisme, ou le déplacer, c'est, dans les deux cas, troubler l'harmonie et l'unité de ses parties, et amener ainsi sa destruction. Le résultat est, par conséquent, le même. Du reste, ces sortes de suppositions reposent, elles aussi, sur une abstraction. On prend l'espace, on le sépare de la Nature, on ne laisse que l'espace vide et géométrique, et puis on le remplit, et on y construit une Nature nouvelle à volonté. Comme s'il y avait un espace absolument vide! Et comme si l'espace était supérieur à la Nature! Mais, s'il en est ainsi, il faudra dire que tout ce qui est dans la Nature vaut moins que l'espace, et, partant, que l'organisme, qui est le siége de la vie et de la pensée, lui est inférieur dans l'ordre des réalités et des essences.

Mais, nous dit-on, on peut concevoir un espace complétement vide, tandis qu'on ne peut concevoir les corps sans l'espace. D'où l'on conclut que l'espace est absolu, éternel, qu'il subsisterait lors même que la Nature cesserait d'exister, et que la Nature est, au contraire, contingente et périssable.

Mais, de ce qu'on peut concevoir un corps en repos, ou complétement incolore, opaque, etc., s'ensuit-il que le mouvement, la couleur, la lumière, soient des états ou des modes accidentels des corps? En ce cas, les corps ne seraient composés que d'éléments accidentels. Car ce que nous disons du mouvement et de la couleur, peut s'appliquer à leurs contraires, et, en général, à toutes les propriétés des corps. Et puis, s'il est vrai que l'espace forme un degré de l'existence supérieure à la Nature, parce qu'on peut le concevoir sans elle, il faudra dire aussi qu'il est supérieur à l'Esprit, à l'esprit fini comme à l'esprit infini, parce qu'on peut le concevoir sans lui, ce qui est absurde, à quelque point de vue que l'on se place.

Cela vient, nous le répétons, de cette fausse méthode d'abstraction qui, au lieu de s'attacher à l'unité vivante et concrète, s'attache à l'unité abstraite et vide, et fait ainsi de l'*être*, de l'*espace*, *etc.*, les plus hautes réalités[1]; qui, au lieu de saisir les choses à la fois dans leurs rapports et dans leurs différences, les sépare d'une manière absolue, ou les confond, et se trouve par là amenée à séparer ici l'espace et la Nature, comme elle a séparé ailleurs la divisibilité et l'indivisibilité, la cause et l'effet, l'attraction et

[1] Conf. chap. précédent, § 5, et chap. VI, §§ 1 et 3.

la répulsion ; qui, par cela même qu'elle marche au hasard, accorde arbitrairement à tel être une essence et la refuse à tel autre ; qui, enfin, va au rebours de la vérité et de la réalité des choses[1], et est amenée à donner plus de réalité à l'espace qu'à la matière, à la pure matière qu'au système solaire, au système solaire qu'à l'organisme, et, si elle est conséquente, à l'organisme qu'à l'Esprit.

Quant à la différence qu'on signale entre les principes métaphysiques et les principes physiques, elle est fondée en ce sens que ces principes appartiennent à deux sphères particulières et distinctes de l'existence ; car c'est précisément cette différence qui distingue la Logique de la Nature. Mais on ne saurait légitimement conclure de là que les vérités physiques sont moins absolues et moins nécessaires que les vérités qu'on appelle métaphysiques.

Ce qui trompe ici et ce qui conduit à établir cette différence, c'est que les vérités logiques sont, par leur essence, plus abstraites, plus larges et plus générales que les vérités physiques, et qu'elles embrassent, par conséquent, tous les êtres et tous les rapports possibles[2], tandis que les vérités physiques sont limitées, et relatives à tel ordre d'existences et de rapports. Ainsi, lorsqu'on dit que *tout effet a une cause* et qu'il est *impossible* qu'il n'en ait pas une, on énonce un principe qui s'étend à tous les êtres, à toutes les causes et à tous les effets, ce qui fait qu'on ne peut concevoir un effet qui échappe à cette loi. Lorsqu'on dit, au contraire, que l'œil ne saurait voir sans la lumière,

[1] En effet, les corps possèdent une réalité plus haute et plus profonde que l'espace, ne fût-ce que parce qu'ils contiennent l'espace, tandis que l'espace ne les contient pas. Conf. sur ce point plus haut, chap. IV, § 5.

[2] Voy. § précédent.

que le poumon ne saurait fonctionner sans l'air, que la terre ne saurait exister sans le soleil, que les deux forces attractive et répulsive sont les deux éléments essentiels du mouvement circulaire, on énonce des vérités particulières et qui ne s'appliquent qu'à une sphère limitée de l'existence. Mais, dans ces limites, elles sont tout aussi absolues et tout aussi nécessaires que les premières. On peut dire, par conséquent, qu'il implique que l'œil existe sans la lumière, et le poumon sans l'air, puisque la vision est la fin et la raison d'être de l'œil, et que la respiration est la fin et la raison d'être du poumon, et, en généralisant ces exemples, qu'il implique que la Nature soit autrement constituée qu'elle l'est actuellement.

Ainsi donc, nous avions raison de dire que tout est absolu et nécessaire dans la Nature, son existence, ses déterminations et ses rapports, et que cette nécessité vient de ce qu'il y a une essence au fond des choses de la Nature, comme au fond de tous les êtres en général, et que cette essence est, comme toutes les essences, immuable, éternelle et increéée.

Mais dire que la Nature a une essence, c'est dire qu'il y a une science et une idée de la Nature, c'est dire, en d'autres termes, que la Nature n'est qu'une forme, un mode, un degré de l'*Idée.*

Il suit de là, que la connaissance de la Nature est, comme toute science, une connaissance *a priori* et fondée sur les idées. Et c'est là ce qui donne naissance à *la Philosophie de la Nature,* ou à ce que d'autres ont appelé la *Métaphysique de la Physique.*

Mais, si l'on a de la répugnance à admettre une méta-

physique de la Nature, cette répugnance devient plus vive encore, lorsqu'on présente la Nature comme un composé d'idées, et la science de la Nature comme une construction purement idéale[1].

C'est surtout le physicien qui repoussera une telle doctrine. Accoutumé, en effet, qu'il est à prendre son point d'appui dans l'observation et l'expérience, à ne reconnaître comme réel que ce qui se traduit par un fait matériel et sensible, et à vivre, en quelque sorte, au milieu des forces de la Nature, il comprendra difficilement que ces forces, ces êtres et ces phénomènes puissent avoir pour principes des pensées et des éléments intelligibles.

Et cependant, ces éléments, le physicien les admet tacitement, et ce sont ces éléments mêmes qu'il cherche, qu'il emploie et qu'il combine, tout en croyant chercher et combiner des forces matérielles.

Lorsque, en effet, il se livre à ses investigations, le physicien obéit, à son insu, aux lois de la pensée, aux lois et aux idées qui font l'objet de la Logique, et il les transporte dans la Nature, non-seulement à titre de déterminations de la pensée, mais à titre de déterminations de la Nature elle-même. C'est ainsi qu'il pense, combine et ordonne les phénomènes suivant les catégories de *causalité*, de *substance*, de *qualité*, de *quantité intensive* ou *extensive*, avec la conviction instinctive que ces catégories et ces rapports entrent, comme éléments intégrants, dans la constitution des êtres de la Nature.

[1] Ce point se trouve implicitement démontré par les recherches précédentes. Nous n'y ajouterons ici que ce qui est nécessaire pour le mettre dans une plus complète évidence. Nous aurons, du reste, occasion d'y revenir plus bas, chap. suiv., § 3.

Quel est ensuite l'objet de ces recherches? Ce n'est évidemment pas le fait sensible et l'individu, mais le genre, le principe et la loi. Nous voilà, par conséquent, hors de la sphère de l'expérience et dans le monde des idées et des intelligibles. Et ce monde idéal et invisible, le physicien le pressent et l'admet d'avance. C'est lui qui dirige sa main et sa pensée, et que son intelligence, obéissant à sa tendance naturelle, s'efforce de saisir dans le phénomène et de faire, pour ainsi dire, jaillir du frottement des choses sensibles.

Ces considérations s'appliquent également à la force. Car, d'abord, on pourra demander au physicien où il a pris la notion de *force*. Et, si elle ne lui peut venir que de l'intelligence, voilà aussi la force comme élément logique[1], transportée dans la Nature. Mais, lors même qu'on considérerait la force comme un principe purement physique, et les différentes forces de la Nature, la *pesanteur*, le *magnétisme*, la *lumière*, comme des principes complétement distincts, chacune de ces forces, prise en soi, si elle est un principe réel, ne peut être qu'un élément intelligible. En effet, le magnétisme n'est pas tel phénomène magnétique, ni la lumière tel fait lumineux, mais la source, le principe unique et indivisible de tous les phénomènes magnétiques et lumineux, et, partant, une force qui dépasse toute sensa-

[1] Ce mot est pris ici dans le sens hégélien. Il y a, en effet, une notion logique de *force*, comme il y a une notion de *substance*, de *cause*, *etc.*, et c'est là ce qui fait que nous pensons comme étant des *forces*, soit l'Esprit, soit la Nature, et, dans l'Esprit et la Nature, leurs différentes déterminations, lesquelles, en tant que *forces*, sont identiques, et ne diffèrent que par les éléments nouveaux qui sont venus s'y ajouter. Ainsi, par exemple, la *lumière* et le *magnétisme* sont identiques en tant que *forces*, et ils ne diffèrent que par les propriétés qui constituent leur manière d'être particulière. Conf. § précédent.

tion et toute expérience, et que la pensée seule peut atteindre.

Le physicien n'a donc d'autre moyen d'échapper à l'idéalisme que de se jeter dans le *nominalisme*, et de considérer les forces, soit comme de pures abstractions, soit, à la façon de Kant, comme des formes subjectives de la pensée, ou de diviser la force à l'infini, de la disperser dans les phénomènes, et de tomber ainsi dans l'atonisme, ou bien de substituer les formules et les êtres mathématiques aux forces et aux réalités de la Nature[1], ce qui veut dire, en d'autres termes, qu'en repoussant l'idéalisme, le physicien se trouve en présence de difficultés insolubles, et, qui plus est, il se met en contradiction avec lui-même et arrive à un résultat opposé à celui qu'il espère obtenir. Il rejette, en effet, l'idéalisme, parce qu'il ne veut pas accorder que l'idée soit une force, un principe réel, une essence, et puis il se trouve obligé de construire les forces et les êtres de la Nature avec des mots, des abstractions, des pensées purement subjectives, ou avec des formules mathématiques, c'est-à-dire, avec les éléments les plus vides et les plus éloignés de la réalité et de la force.

Ainsi donc, il y a une science de la Nature, et cette science

[1] C'est ainsi que Newton considérait les forces de la Nature. *Has vires* (l'attraction et la répulsion), dit-il, *non Physice sed Mathematice tantum considero* (*Phil. nat. princ. math.*, défin. VIII). En général, la mécanique n'est qu'un mélange de données de l'expérience et de formules mathématiques. On prend un fait, une représentation sensible, réelle ou supposée, et on lui applique l'élément mathématique. C'est ainsi, par exemple, qu'on explique le mouvement circulaire. Une des vues les plus originales et les plus profondes de Hegel consiste, à cet égard, à avoir substitué dans la Physique à la démonstration mathématique la démonstration logique et fondée sur l'idée. Conf. plus haut, chap. IV, § 5 et § précédent. Voy. *Philosophie de la Nature*, et *Logique*, 2e partie.

ne saurait avoir d'autre objet que l'idée. Par conséquent aussi, la méthode qu'on suivra dans cette sphère de la connaissance sera la méthode qui seule est adéquate à l'idée, c'est-à-dire la dialectique.

On nous objectera qu'une telle science est fort difficile, que cette déduction pure des idées, surtout lorsqu'on l'applique à l'étude de la Nature, offre de graves inconvénients, qu'ici, plus que dans toute autre science, la vraie méthode est la méthode expérimentale, que, si l'expérience n'est pas l'objet final de la science, elle en est du moins l'instrument le plus sûr, qu'en se plaçant, du premier coup, dans le domaine de la spéculation et des idées, sans interroger les faits et la réalité sensible, on risque de faire fausse route, et de s'égarer dans la région des hypothèses, de l'imagination et des théories hasardées ou chimériques.

Nous avons répondu d'avance à ces objections, et notamment lorsque nous avons déterminé la notion de la science et de la vraie méthode. Nous ajouterons ici, que le point essentiel et décisif n'est pas de savoir si une telle science est d'une difficile acquisition, et si l'emploi d'une telle méthode peut produire des conceptions hypothétiques et erronées; car toutes les sciences et toutes les méthodes se trouvent dans les mêmes conditions, mais si une telle méthode est possible. Or, elle n'est pas seulement possible, mais elle seule est la vraie et réelle méthode, par cela même qu'elle seule répond à la notion de la science, et qu'elle est adéquate à la connaissance absolue. Et si la science et la méthode sont inséparables, ou il faudra renoncer à la science, ou bien admettre qu'elle ne peut se fonder qu'à l'aide de la méthode spéculative.

CHAPITRE VI.

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT.

§ 1.

DE L'ESPRIT EN GÉNÉRAL.

La philosophie de l'Esprit a pour objet de déterminer l'idée de l'Esprit.

L'idée de l'Esprit n'est, ni tel esprit, ni telle détermination, mode, état ou faculté, comme on les appelle, mais c'est l'Esprit en soi et la totalité de ses déterminations. Ces déterminations c'est l'Idée elle-même qui les pose, et c'est l'unité de l'Idée qui amène leur filiation et leur rapport.

La philosophie de l'entendement procède à l'égard de l'Esprit, comme elle procède à l'égard de la Logique, de la Nature et de la science en général. Nous voulons dire qu'elle prend et combine au hasard les déterminations de l'Esprit, qu'au lieu de les embrasser d'une seule vue, les isole et les étudie séparément, se borne à en dresser une table et à les décrire d'une manière superficielle et extérieure, et brise ainsi l'unité de l'Esprit, comme elle a brisé l'unité de la science. A peine, si en étudiant l'Esprit, sait-elle que c'est l'Esprit en soi, et non tel Esprit qu'elle étudie, et que c'est l'Esprit en soi qui seul peut être l'objet de la science. Et, même sous ce rapport, il semble qu'elle se propose de briser l'unité de l'Esprit, et qu'elle s'efforce de démontrer qu'il y a autant d'esprits substantiellement distincts qu'il y a de moi et d'individus.

C'est en suivant ce procédé qu'elle étudie successivement la psychologie, la morale, la politique, l'art et les diverses déterminations, lois ou principes qui appartiennent à chacune de ces sphères de l'Esprit. Mais quel est le fondement de ces divisions? Quel est leur rapport, quelle est leur différence? Quelle est leur importance et leur fonction dans la vie générale de l'Esprit? Et pourquoi cette série de déterminations, ces sphères diverses, à travers lesquelles se déploie son activité? Y a-t-il un principe interne et comme une intention unique qui, en le faisant successivement passer par ces degrés intermédiaires, élève l'Esprit à sa plus haute destination? Ces questions et d'autres semblables, la philosophie ordinaire ne les éclaircit point, ou, pour mieux dire, elle ne se les pose point. Et cependant, sans la solution de ces questions, il n'y a pas de science de l'Esprit. Tout se tient, en effet, dans la vie de l'Esprit, comme dans la vie de la Nature, tout y a sa raison d'être, son rôle et son action déterminés. Chaque degré de son développement sort d'un développement précédent, et se rattache, par un lien nécessaire, à un développement ultérieur et plus profond. La sensibilité, l'entendement, la mémoire, l'habitude, le langage, la morale, la politique, l'art, la religion, ne sont pas des modes, des formes accidentelles et extérieures que l'on peut combiner, ajouter ou retrancher à volonté, mais ce sont des éléments constitutifs et intégrants, des déterminations qui se suivent et s'enchaînent dans un ordre nécessaire et invariable, et dont l'ensemble constitue l'essence et l'idée entière de l'Esprit.

Il y a donc un Esprit en soi, un Esprit qui est la source de l'esprit individuel et de l'esprit national, qui leur com-

munique la force, la vérité et l'être, et dans l'unité duquel ils trouvent leur rapport et leur unité.

C'est là une conséquence qui découle de ce qui précède, et que cependant on est peu disposé à admettre.

Et d'abord, on est peu disposé à reconnaître que les esprits individuels aient une nature et un fond communs, et que leurs différences viennent, soit du degré de leur développement, soit de l'action des causes extérieures, soit enfin, et surtout, de leur application nécessaire aux diverses sphères d'activité, et aux fonctions diverses qui constituent les diverses manières d'être de l'Esprit lui-même. Nous rappellerons, à cet égard, ce que nous avons fait remarquer plus haut, à savoir, que, si l'on nie cette unité, on s'interdit, par cela même, toute connaissance de l'Esprit, et l'on tombe dans une sorte d'atonisme[1]. Car la science de l'Esprit, comme toute science en général, n'est possible qu'à la condition de l'unité de son principe.

Il y a plus. En rejetant l'unité de l'Esprit, on se trouvera embarrassé pour expliquer l'expérience et la conscience elles-mêmes, cette conscience et cette expérience qu'on veut opposer à la connaissance spéculative. Comment expliquer, en effet, la communion des esprits, l'accord, et même la lutte des opinions, des croyances et des intérêts, si les esprits n'ont pas un seul et même principe? Ce sont là cependant des faits bien simples et incontestables. Et on peut même dire que l'Esprit est ainsi constitué qu'il vit plutôt hors de lui qu'en lui-même, qu'il se répand au dehors pour s'unir à d'autres esprits, pour se communiquer

[1] Voy. plus haut, chap. IV, § 1.

à eux ou pour se les assimiler, et que c'est par cette union, par cette fusion de leur pensée et de leur activité, que sa vie se développe, s'achève, devient plus énergique et plus profonde[1].

§ 2.

ESPRIT NATIONAL.

Mais cette répugnance qu'on éprouve à admettre l'unité substantielle des Esprits, est bien plus vive encore lorsqu'il s'agit de l'Esprit des peuples.

Qu'est-ce que, en effet, que l'Esprit d'un peuple? Et quel sens attache-t-on à cette expression? Un peuple n'est que la réunion de plusieurs individus, qui mettent en commun leurs besoins, leurs intérêts, leurs facultés physiques et intellectuelles. Il n'y a là d'autre principe, d'autre force réelle que l'individu et l'esprit individuel, et ce qu'on appelle la nation, n'est que la collection et la résultante de ces forces. Quant à l'Esprit des peuples, il n'est qu'un mot et une abstraction. C'est comme si l'on prétendait que l'armée est autre chose que les soldats qui la composent, et le corps que la réunion de ses membres. Telle est la notion qu'on se fait ordinairement de la vie sociale.

Si l'on examine de près cette opinion, l'on verra qu'elle n'est que le résultat du procédé ordinaire du sensualisme. On compte les individus, on les prend, en quelque sorte, un à un, et tels que les donne l'expérience, on les réunit ensuite, et on forme ainsi une société. Et comme l'expérience ne donne que des individus, on en conclut que l'in-

[1] Voy. §§ suivants.

dividu est la seule réalité, et que la Société, la Nation, l'État ne sont que des produits de la pensée, des abstractions.

Toutes les objections qui s'adressent aux doctrines sensualistes s'adressent, par conséquent, à cette opinion, et il faudra, ou refuser toute réalité et toute valeur au général et à l'idée, ou bien admettre, dans le cas actuel, qu'à côté de l'esprit individuel il y a l'esprit national, qui l'anime et hors duquel il ne saurait subsister.

Nous ferons ensuite remarquer que, si l'on se refuse à admettre un esprit commun, c'est qu'on considère une nation comme un simple agrégat. Mais un agrégat d'individus ne forme pas une nation, pas plus qu'un agrégat de soldats ne forme une armée, ni un agrégat de membres, un corps. L'ordre, la proportion, la distribution des parties et des fonctions, suivant des lois et des rapports déterminés, c'est là ce qui fait une armée, un corps, ainsi qu'une nation. Par conséquent, voilà déjà un principe, un élément qui n'est ni l'individu ni la collection des individus, mais qui enveloppe la vie individuelle, l'assujettit à de certaines conditions et la façonne en vue de la vie commune. Et, en admettant qu'il n'y ait là qu'une simple manière d'être, une forme, ce sera toujours une forme essentielle, qui est aux individus ce que la forme du corps est à ses membres. Or, ce n'est pas une simple forme, une forme qui ne toucherait, pour ainsi dire, qu'à l'existence extérieure de l'individu, mais bien une force réelle qui s'ajoute à l'individu, et qui atteint le fond même de son être.

On se trompe, en effet, lorsqu'on ne voit dans l'associa-

tion que la résultante d'éléments individuels, qu'une addition où le total ne contiendrait que les unités dans lesquelles elle se décompose. S'il en était ainsi, il n'y aurait pas de différence entre une agglomération de soldats et une armée, et des forces égales, mais inégalement distribuées, devraient produire le même résultat. C'est que l'association, l'ordonnance, l'agencement des parties est une force, une réalité indépendante des parties elles-mêmes, supérieure à elles, les modifiant par son adjonction et leur communiquant une puissance nouvelle. Et c'est du reste ce qu'on admet implicitement, lorsqu'on dit que l'homme est un être essentiellement social, et qu'il ne saurait vivre hors de la société. Car on reconnaît par là que la vie individuelle a son fondement dans la vie commune, que c'est à cette source qu'elle s'alimente, et que, si on l'enlève à la société, elle est comme la plante qui, arrachée du sol, se dessèche et périt.

On a, dans ces derniers temps, abandonné les théories d'Hobbes et de Rousseau, qui avaient imaginé un homme primitif et solitaire, et on a reconnu la nécessité de la vie sociale; mais, jusqu'à Hegel, on ne s'était pas élevé à la conception d'un esprit national[1]. C'est là cependant une conséquence simple et nécessaire de cette opinion. Car, ou l'individu se suffit à lui-même, et trouve en lui-même les conditions et la fin de son existence, et, en ce cas, les doctrines d'Hobbes et de Rousseau sont fondées, ou bien il faut admettre un esprit national.

Mais ce qui empêche de saisir cette vérité, c'est, qu'au

[1] Conf. plus bas.

lieu d'envisager l'individu dans son état concret et développé, on l'envisage dans son état abstrait et virtuel. On le détache ainsi de la vie déterminée et réelle d'un peuple, et on se le représente sous une forme analogue à celle où il se trouve en naissant, lorsque ses facultés, ses besoins, ses instincts n'ont pas encore reçu une direction et une forme arrêtées, et qu'il peut, par cela même, les toutes recevoir. On conclut de là, que l'individu, considéré en lui-même, est un tout complet, et qui apporte avec lui tout ce que comportent et exigent sa nature et sa destinée, et par suite, que son accession à une société particulière n'ajoute aucun élément, aucune faculté essentielle à son existence.

Mais, d'abord, ce n'est pas là le vrai et réel individu. Le vrai et réel individu n'est pas l'enfant, mais l'homme, ce n'est pas l'individu abstrait et indéterminé, mais l'individu déterminé, appartenant à telle époque, à tel peuple, vivant dans un milieu social qui s'empare de lui dès sa naissance, qui sollicite et dirige son activité et le pénètre, si l'on peut dire ainsi, de sa substance. *Chacun est de son temps et de son pays,* dit la sagesse vulgaire. Ce mot n'est que l'expression simple et spontanée de l'opinion que nous exposons. L'individu n'est, en effet, qu'un fragment d'un seul et même édifice, qu'un produit de l'époque à laquelle il appartient, et qu'il reflète sous des formes et à des points de vue différents, avec ses faiblesses et sa grandeur, ses vices et ses vertus. Celui qui se place en dehors de son époque, se place en dehors de l'histoire, et se consume dans des luttes et dans des désirs insensés et stériles. Les restaurations littéraires et les restaurations politiques sont des

contresens historiques[1]. Elles sont un signe sinistre pour un peuple, un signe d'épuisement et de mort. Car elles montrent que la vie se retire de lui, que le présent lui échappe, et que, comme la vieillesse, il ne vit plus que de souvenirs. La tradition et le passé sont, sans doute, des conditions et des éléments dont il faut tenir compte, et qui doivent entrer dans la constitution d'une société. Mais ce sont des éléments secondaires et subordonnés, impuissants par eux-mêmes à produire et à alimenter l'activité d'un peuple. Ce qui fait la puissance d'un peuple c'est le présent, c'est la vie actuelle qui l'anime, c'est la force morale et matérielle dont il dispose, force qui entretient le présent et fait, en même temps, revivre le passé. C'est ainsi que les anciennes civilisations se perpétuent et revivent dans nos monuments, nos langues, nos mœurs et nos institutions.

Mais, par cela même, ce qui fait la puissance de l'individu ce n'est pas l'isolement, ce n'est pas cette concentration vide et solitaire de sa personnalité sur elle-même, ni ces aspirations indéfinies et impuissantes vers une époque qui n'est plus, ni même, à quelques égards, vers un avenir éloigné et purement spéculatif[2], mais c'est la faculté de

[1] Nous parlons ici des principes et des idées, et non des hommes qui sont appelés à les représenter. Peu importe, en effet, à ce point de vue, que ce soit tel personnage ou telle dynastie qui les représente et les réalise. L'essentiel est qu'ils soient réalisés. A cet égard, la question consiste à savoir si le représentant d'un ancien ordre des choses peut se plier à l'ordre nouveau et à la nouvelle direction de l'Esprit. Et cette transformation est d'autant plus difficile que la possession a été plus longue. Car on s'est, par cela même, plus fortement identifié avec le passé.

[2] Ce que nous disons ici s'applique à l'esprit national, à l'esprit qui vit de la vie limitée d'un peuple, et non à l'esprit qui s'élève à l'absolu. Et, en effet, ce n'est pas en se concentrant dans son existence égoïste et purement individuelle, ni même dans son existence nationale que l'homme jouit de la vraie

se placer au sein de la vie actuelle du monde, de se l'approprier, d'en dégager, par la pensée ou par l'action, tout ce qu'elle renferme de puissance et de vérité, et donner par là une forme claire et concentrée à ce qui n'était qu'à l'état obscur et de dispersion, si l'on peut dire ainsi, dans la conscience de l'humanité. Voilà pourquoi les grandes individualités nous apparaissent comme fatalement attachées à leur époque et à leur pays. Enlevez Alexandre, César, Napoléon, et même Platon, Aristote, Kant, Hegel au milieu qui les a vu naître et grandir, et vous n'aurez plus que des personnages vulgaires ou insignifiants[1]. Tous les grands événements sont l'œuvre des siècles, et lorsqu'ils atteignent leur maturité, l'individu les subit ou les réalise, mais il ne les fait point.

iberté, mais en élevant son âme à la liberté et à la vérité absolues. Et c'est là ce qu'accomplissent l'art, la religion et la science (conf. plus bas, §§ 3 et 4). La vie sociale ou l'esprit national est un esprit relatif. Une nation, quelque haute que soit sa civilisation, n'exprime qu'un degré, qu'une sphère limitée de l'existence de l'Esprit. Par conséquent, lorsque l'homme politique applique au gouvernement d'un peuple ce qui n'est vrai que dans la sphère de l'absolue existence, il place ce peuple en dehors de sa nature et de l'histoire, puisqu'il le place en dehors du possible. Toute la science de l'homme d'État consiste, à cet égard, à saisir le point de jonction du relatif et de l'absolu, et à voir dans quelle mesure et sous quelle forme la vie actuelle d'un peuple peut recevoir et réaliser l'absolu. Chose difficile, sans doute, et souvent même impossible, mais dans laquelle cependant réside tout l'art de gouverner. C'est ici aussi qu'on peut expliquer la puissance et la faiblesse de l'homme politique et des grandes individualités qui représentent l'esprit d'un peuple. Leur puissance leur vient de ce qu'ils concentrent et expriment, de la manière la plus parfaite, la pensée d'une nation. Mais cette puissance se change en impuissance par cela même que, s'identifiant avec l'esprit limité d'un peuple et d'une époque, ils oublient, ou ne veulent pas reconnaître l'Esprit, la liberté et la vérité absolus. Enfin, c'est ici aussi qu'on peut voir ce qu'il y a d'irrationnel dans le mot célèbre de Platon, que les peuples ne seront heureux que lorsque les rois seront philosophes. Conf. plus bas, § 4.

[1] En effet, la philosophie, par la nature même de son objet, qui est l'universel et l'absolu, n'est pas soumise aux conditions du temps et de l'espace. Ce qu'elle exprime, ce n'est pas la pensée d'un peuple et la vérité limitée dont il est en possession, mais la pensée et la vérité absolues. Cependant,

Du reste, alors même qu'on sépare l'individu d'un milieu social déterminé, et qu'on ne le considère que dans sa nature générale et abstraite, il est aisé de voir que tout en lui indique la nécessité de la vie commune, que ses facultés, ses besoins, ses instincts les plus infimes comme les plus élevés, sa vie physique comme sa vie morale, la science, l'art, la religion, la liberté, la justice, sont intimement et invariablement liés à l'existence de la société, que c'est dans son sein qu'ils peuvent se développer et trouver leur satisfaction, et que, hors d'elle, ils n'ont ni aliment, ni objet, ni raison d'être.

Et ici l'on peut se rendre compte d'un problème que soulève la science du gouvernement, et qui est la source de bien des illusions et des mécomptes. En général, l'homme politique place le *criterium* de sa conduite et de ses décisions dans le nombre. S'assurer la majorité des adhésions, c'est là l'objet de tous ses efforts; et les besoins et les intérêts d'un peuple, la vérité et la puissance d'une opinion, ainsi que les chances de succès, n'ont, à ses yeux, de mesure ni de signe plus infaillibles. Et cependant l'expérience est venue donner, de tout temps, les plus cruels démentis à cette doctrine. Car les réformes, les transformations sociales, le renversement des établissements politiques ont été le plus souvent l'œuvre des minorités.

L'erreur consiste ici en ce que l'homme politique ne voit

une doctrine philosophique, quelque compréhensive qu'elle soit, est un résultat. Elle est le résultat d'une éducation philosophique déterminée, laquelle suppose une époque et un peuple possédant un ensemble de moyens, d'aptitudes, de connaissances, de méthodes propres à conduire l'Esprit à ce degré de développement et de puissance, où il s'affranchit des conditions finies de l'existence et s'élève à la vérité absolue.

dans l'État qu'une agglomération de forces individuelles, ce qui fait qu'au lieu de considérer les opinions et les tendances en elles-mêmes et dans leur valeur intrinsèque, il ne les estime que d'après le nombre de leurs signes extérieurs et matériels, et qu'au lieu de s'appliquer à reconnaître le principe et l'élément idéal des événements, il ne s'applique qu'à compter et à calculer les suffrages. C'est ainsi que sa vue s'égare, que le sens réel et caché des événements lui échappe, et qu'il trouve sa perte là où il croyait trouver sa force et son salut.

C'est que la vérité et la puissance ne résident pas dans le nombre. Elles ne résident ni dans la majorité, ni dans la minorité, mais tantôt chez l'une et tantôt chez l'autre; ce qui veut dire qu'au-dessus des individus il y a une puissance générale qui les anime, une justice, une vérité, une liberté absolues, un Esprit, en un mot, qui se communique aux peuples à de mesures diverses, qui les domine et qui juge en dernier ressort. Lorsque cet Esprit est avec le plus grand nombre, c'est le plus grand nombre qui l'emporte; lorsqu'il est avec le petit nombre, c'est à ce dernier que demeure la victoire[1].

[1] C'est de la même manière qu'il faut expliquer le fait remarquable, et qui se produit si souvent dans la vie publique, d'une opinion qui est admise et rejetée par les mêmes individus; admise ou rejetée, lorsqu'on les prend collectivement, et rejetée ou admise, lorsqu'on les prend séparément. Il nous serait facile de multiplier les applications et les exemples. Mais nous nous bornerons à éclaircir une question dont on n'a pas donné jusqu'ici une solution satisfaisante. C'est la question de la propriété. Suivant les uns, la propriété aurait son origine et son fondement dans la prise de possession; suivant d'autres, dans le moi, dans sa personnalité et sa libre activité, dont la propriété serait le signe visible et comme une extension matérielle. Or, ni l'une ni l'autre de ces théories ne peuvent rendre compte de la propriété. Et, en effet, les adversaires de la propriété pourront objecter aux partisans de la première, qu'on ne voit pas, d'après leur opinion, pourquoi tel individu

§ 3.

ESPRIT ABSOLU.

Si l'esprit individuel ne peut vivre et grandir en dehors de l'esprit national, et s'il possède d'autant plus de puissance et de vérité qu'il s'identifie avec lui, qu'il s'approprie et exprime sa vraie et intime nature, l'esprit des peuples

possèderait plutôt que tel autre. La prise de possession est un fait et non un principe, et elle se résout dans la force, la force brutale et individuelle, ou dans le hasard. Lorsqu'on prend possession, qu'il s'agisse de l'individu ou de l'État, il faut y être autorisé, il faut que l'élément rationnel vienne sanctionner et légitimer cet acte. Quant à la seconde opinion, elle est, elle aussi, plus spécieuse que vraie. Car nous pourrions d'abord demander ce qu'on entend par *moi*. Est-ce ce principe atome, cette espèce d'unité mathématique dont nous avons parlé plus haut (voy. chap. IV, § 1, et plus bas, § 3), absolument et substantiellement séparée des choses? Ou bien, prend-on dans le moi l'un de ses caractères, la personnalité ou la liberté? C'est là un point sur lequel les partisans de cette opinion ne s'expliquent pas. Et cela se conçoit. C'est que, si on les mettait en demeure de s'expliquer, ou ils seraient fort embarrassés de le faire, ou ils seraient obligés d'approfondir davantage cette question, ce qui les conduirait à abandonner leur opinion. Et, en effet, de quelque manière qu'on entende le moi, qu'on l'entende dans l'un ou l'autre sens, il est loin de rendre compte de la propriété. Il y a plus. Cette explication va contre le but qu'elle se propose. Car, au lieu de justifier la propriété, elle la détruit. Si le moi ou la liberté est, en effet, le fondement de la propriété, on ne voit pas, ici aussi, pourquoi tel homme possèderait plutôt que tel autre. Car tous ont un moi, tous sont doués de liberté, et, à ce titre, ils devraient tous posséder. Le partage de la propriété est donc la conséquence de cette doctrine. On ajoutera, il est vrai, pour y échapper, qu'il ne s'agit pas ici du moi en général, du moi à l'état brut et virtuel, mais du moi développé, du moi qui possède l'intelligence et la moralité, c'est-à-dire l'économie, la prévoyance, l'amour du travail, etc. (C'est ce point de vue qui a amené la théorie de la *formation*, laquelle fonde la propriété sur une occupation prolongée et sur le capital (matériel ou moral) qu'on y met, théorie qui suppose évidemment les deux autres.) Mais on fera remarquer d'abord, à l'égard de l'intelligence et de la moralité, que l'homme ne peut les acquérir sans le concours de la société, qui préside à son éducation et lui fournit les moyens de développer ses facultés. Dans ce cas, la propriété ne serait pas fondée sur le moi, mais sur la double action du moi et d'un non-moi. Et, en effet, la propriété n'est pas un fait subjectif et individuel, mais un fait, ou, pour mieux dire, une loi objective et sociale; et le non-moi y intervient de deux manières: 1° Comme être moral; c'est la société proprement dite qui règle la propriété et déter-

trouvera, à son tour, son principe dans l'Esprit absolu, et la grandeur et la puissance d'un peuple, sa durée et son action sur le monde dépendront de la mesure suivant laquelle l'Esprit absolu, l'*Esprit du monde* comme l'appelle Hegel, se manifeste et se communique à lui. Or, par cela même que l'Esprit absolu fait l'unité de l'esprit des peuples, il est le principe et la fin des choses, l'existence à laquelle la Logique et la Nature aspirent, et où elles trouvent leur perfection et leur unité.

mine les droits et les devoirs qu'elle entraîne pour chaque individu; 2° comme être physique; c'est le sol ou tout autre signe matériel représentant la propriété. Par conséquent, l'homme existe dans la propriété plutôt sous la forme d'un *non-moi* que sous celle d'un *moi*. Supprimez, en effet, la société, supprimez le signe matériel de la propriété, et vous n'aurez plus qu'une abstraction, un moi qui ne possédera que sa personnalité abstraite et vide. En outre, si tel était le fondement de la propriété, on arriverait nécessairement à ce principe, que la propriété n'appartient qu'à l'intelligence et à la moralité. Mais, poser ce principe, ce n'est pas seulement se mettre en contradiction avec l'expérience, c'est aller tout droit à l'abolition de la propriété. Car il faudra déposséder les oisifs et les dissipateurs, supprimer le droit de tester, de donation, etc. Cette impuissance à expliquer la propriété vient de ce que dans les deux cas, dans la théorie du *premier occupant* comme dans la théorie du *moi*, l'on se place au point de vue individuel. Or, lorsqu'on se place à ce point de vue, on n'explique rien. On n'explique ni la famille, ni la propriété, ni l'individu lui-même. Car, dès que je me renferme dans mon individualité, non-seulement je m'interdis toute possibilité d'expliquer les êtres qui sont autres que moi, mais je deviens un mystère inexplicable pour moi-même. C'est que le vrai point de vue auquel il faut se placer ici, comme dans toute autre question, c'est le point de vue objectif et l'idée. La propriété est-elle une condition, un élément essentiel de la vie sociale, ou bien, pour employer le langage de Hegel, la propriété est-elle un moment, une détermination nécessaire de l'idée du droit et de l'État? Voilà comment le problème doit être posé. Si maintenant on démontre, ainsi que le fait Hegel (voy. *Philosophie du Droit*), que telle est, en effet, la condition de la vie sociale, peu importera que ce soit tel ou tel individu, tel ou tel nombre d'individus qui possèdent, ou même que tous possèdent, en supposant que cela puisse avoir lieu, comme aussi peu importe que la possession soit le fait d'une donation, d'une première occupation, ou d'un tout autre moyen. L'essentiel est qu'il y ait des propriétaires. Le reste n'est que secondaire, accidentel et relatif, et il est subordonné à la fertilité du sol, à sa division, à l'activité de ses habitants et aux circonstances extérieures qui la favorisent.

Mais y a-t-il un *Esprit du monde?* Et, s'il existe, quel est-il? Quelle est sa nature? Comment réalise-t-il l'unité de l'Univers? Ce sont là les questions qu'il s'agit maintenant d'éclaircir.

1° Et d'abord y a-t-il un Esprit absolu?

Pour répondre à cette question, il n'y a qu'à rechercher si, à côté et au-dessus des différences qui distinguent et séparent les peuples, il n'y a pas des rapports intimes et essentiels qui les unissent, et si le mouvement de l'histoire, à travers ses accidents, ses formes variables et mobiles, n'obéit pas à une impulsion, à une pensée unique, et n'a pas un fond, et comme une trame commune, où viennent se déployer et s'enchaîner les événements.

Or, ces rapports, cette unité de l'histoire est non-seulement un fait, mais une croyance instinctive et naturelle. C'est, de plus, une doctrine enseignée par la religion, aussi bien que par la science. Tous les rapports, en effet, toutes les communications d'idées, de sentiments et d'intérêts qui s'établissent entre les peuples, la transmission de la science, des doctrines sociales et religieuses reposent sur ce principe. Ils partent tous de cette croyance et de cette conviction naturelle que les peuples auxquels on s'adresse, auxquels on demande leurs institutions, le concours de leurs lumières et de leur activité, ou qu'on veut soumettre à sa domination, ont les mêmes facultés, la même nature et la même destinée. C'est là le vrai et profond mobile, et comme la raison métaphysique des conquêtes, et la mission civilisatrice et bienfaisante des conquérants. Toute conquête est, en effet, un progrès, non-seulement parce qu'elle retrempe et rajeunit le peuple vaincu dans l'éner-

gie et la sève du peuple vainqueur, mais parce qu'elle étend de plus en plus l'empire de la raison, en mettant en lumière certaines vérités universelles, certaines tendances communes et fondamentales, qui font entrer plus profondément l'intelligence dans la connaissance de la nature humaine, des instruments dont elle dispose, et de la fin qui lui est marquée. Les religions elles-mêmes partent toutes de ce principe, toutes cachent, au fond de leurs dogmes et de leur enseignement, cette unité de la vérité et de l'être, qui est le besoin le plus profond de l'intelligence. Leur esprit de domination et leur intolérance n'en sont qu'une conséquence. Car toutes se croient en possession de l'absolue vérité, et convient les peuples à la proclamer avec elles, reconnaissant par là qu'ils sont nés tous pour elle, et qu'ils en portent les germes dans leur esprit. Par conséquent, leur intolérance n'est pas une intolérance d'exclusion, mais une intolérance de prosélytisme, elle n'a pas pour objet de resserrer le cercle de leur domination, mais de l'étendre par le triomphe de leurs doctrines[1]. Et leur action est d'autant plus irrésistible qu'elles partent de ce principe, que leur enseignement ne s'adresse pas à tel peuple, mais à tous les peuples, qu'il ne satisfait pas seulement aux besoins et aux croyances d'une époque, mais aux besoins et aux croyances du genre humain. C'est

[1] L'essentiel, à cet égard, est qu'elle soit en harmonie avec les besoins réels et actuels de l'esprit. Toutes les fois qu'elle remplit cette condition, l'intolérance est légitime. C'est l'intolérance de la raison, de la science, du maître qui oblige l'élève à apprendre. Toutes les fois, au contraire, qu'elle n'a pas pour fondement et pour objet la justice, la liberté et la science, mais la domination matérielle, et qu'au lieu de promouvoir l'expansion de l'esprit, elle l'arrête et l'asservit, ce n'est plus l'empire de la raison qu'elle amène, mais la violence et l'esclavage.

là la pensée qui domine dans l'*Histoire de Rome,* pensée qui a conduit Vico à la considérer comme le type de l'histoire de tous les peuples. Car Rome ne se borne pas à imposer aux peuples conquis ses mœurs et ses institutions politiques, mais elle veut leur imposer ses institutions religieuses, et, de même que ses lois constituent, à ses yeux, la forme la plus parfaite de la vie civile, de même sa religion, son *Jupiter optimus maximus,* doit rallier et soumettre toutes les religions et tous les dieux des peuples vaincus [1].

Mais cette croyance, ce principe qui est en germe et comme enveloppé dans les anciennes religions, le christianisme l'énonce d'une manière claire et explicite, et en fait la base de son enseignement. L'unité du genre humain et de son origine, l'homme et l'esprit humain comme émanant d'une seule et même source, et Dieu comme créateur et père de tous les hommes, tels sont les dogmes fondamentaux du christianisme. Or, à quelque point de vue qu'on se place, de quelque manière qu'on se représente l'esprit divin et l'esprit humain considérés en eux-mêmes et dans leur rapport, ou ses dogmes n'ont pas de sens, ou bien ils énoncent et supposent l'unité de l'histoire, et l'unité de l'histoire dans l'unité de l'Esprit. Ce qui constitue, en effet, la vie de l'Esprit c'est l'état, c'est l'art, la religion, la science, toutes choses qui n'ont aucune signification, et qui ne sauraient exister en dehors de lui. Or, y a-t-il un rapport, une communauté d'origine et de nature entre les religions et les institutions politiques des peuples? Et l'art

[1] C'est là la pensée qui a présidé à l'élévation du Panthéon.

ancien, et l'art moderne, bien qu'ayant chacun ses caractères et sa signification propres, n'obéissent-ils pas à une tendance et à des lois communes?

Mais nous avons démontré l'existence de ces rapports. Et nous ajouterons que, si ces rapports n'existaient pas, nous ne pourrions pas même les comparer, puisque toute comparaison suppose l'unité des termes comparés dans un principe commun, qui donne à la fois la mesure de leur ressemblance et de leur différence. Et, en effet, toute religion, quelque imparfaite et quelque grossière qu'elle soit, — l'adoration de la Nature, du Soleil, d'un Fétiche, — par cela même qu'elle est une religion, vaut mieux que l'irréligion et l'absence de tout culte. Elle est, par conséquent, en rapport avec toutes les religions, et celles-ci sont, à leur tour, en rapport avec elle. Et c'est là ce qui explique et rend possible la transformation des religions, l'action qu'elles exercent les unes sur les autres, et ce qui fait qu'une religion peut se corriger, s'améliorer, se compléter, ou bien s'enter sur une autre.

Or, ce rapport et ce mouvement des religions ne sauraient exister qu'à la condition d'une religion absolue, d'une idée de la religion qui embrasse les différentes religions particulières, et dont celles-ci ne sont que des degrés, des manifestations transitoires et limitées[1].

Ce que nous disons de la religion, s'applique à l'art, à l'État et à la science.

L'humanité, dit avec raison Pascal, est un homme qui apprend toujours. Mais cette continuité de la science sup-

[1] Conf. plus bas.

pose son unité. Elle suppose que les recherches, les problèmes et les résultats que se transmettent les siècles, que les connaissances que chaque génération amasse sur son passage, ont un foyer commun, obéissent à la même impulsion, et vont au même résultat. C'est l'unité de l'espèce dans la diversité de ses produits, c'est l'unité de l'organisme dans la succession de ses développements et dans la variété de ses fonctions. Et, de même que chaque individu reproduit, à un certain point de vue et dans une certaine mesure, l'espèce, et que l'organisme se retrouve et agit, pour ainsi dire, tout entier dans chacune de ses fonctions, ainsi chaque moment de la science résume tous les moments précédents, chaque évolution de la pensée est comme un miroir où viennent se concentrer et se refléter le passé et l'avenir. L'éducation artistique et intellectuelle, la conservation et l'étude des monuments d'un peuple et d'une époque qui ne sont plus, n'ont d'autre principe, ni d'autre objet que de maintenir la continuité de la science, de faire revivre le passé et de préparer l'avenir.

Or, ce développement harmonique et continu de l'histoire, ce mouvement constant de la pensée, qui ramène chaque point de la circonférence au centre, chaque direction partielle et isolée de l'intelligence à une direction commune, ne saurait s'accomplir qu'en vertu d'un principe unique, d'une idée, d'un esprit absolu qui est présent à chaque point du temps et de l'espace, qui anime chaque point de l'histoire, et enchaîne ainsi la diversité à l'unité, et met les parties en communication entre elles et avec le tout.

2° Mais, si l'Esprit absolu existe, quelle est sa nature? Et comment réalise-t-il l'unité du monde?

L'Esprit absolu et l'Idée absolue, ou bien simplement l'*Idée*, sont une seule et même chose dans le langage hégélien. Et, en effet, l'Idée n'est pas telle idée, ni telle sphère de l'Idée, la Logique ou la Nature, ni même la collection extérieure des idées, mais c'est la totalité des idées, concentrée dans une existence simple et indivisible, dans une idée suprême qui les enveloppe et les dépasse tout à la fois. Cette idée c'est l'Esprit[1].

Mais, si telle est la nature de l'Esprit, tout existe en vue de l'Esprit, tout obéit à un mouvement commun, qui l'em porte vers ce principe dernier de la vérité et de l'être. Tous les degrés inférieurs de l'existence ne sont que des moyens et des instruments qui préparent son avénement et son empire; et le passage d'une sphère à l'autre, des produits les plus élémentaires de la Nature à ses produits les plus concrets, n'a d'autre objet que d'atteindre à ce résultat. Et ainsi, de même que l'œil n'est pas fait pour la lumière, mais la lumière pour l'œil, ni le corps pour l'œil, mais l'œil pour le corps, de même la lumière, l'œil, le corps, la Nature entière, en un mot, est faite pour l'Esprit, et trouve dans l'Esprit son principe et sa fin.

Lorsqu'on dit, en effet, que telle chose est faite pour telle autre, c'est comme si l'on disait que celle-ci est la fin de la première. Mais la fin d'une chose, et surtout lorsqu'il s'agit de la fin absolue, en est aussi le principe. Par conséquent, l'Esprit n'est pas seulement la fin de la Logique et de la Nature, mais il en est aussi le principe, en ce sens qu'elles ne sauraient exister sans l'Esprit, ni hors de l'Esprit.

[1] Conf. chap. IV, § 4.

Mais, à son tour, l'Esprit contient la Logique et la Nature, par cela même qu'il est leur principe et leur fin, et il les contient, non comme deux éléments qui lui seraient étrangers, et qui viendraient s'y ajouter, pour ainsi dire, du dehors, mais comme deux éléments intégrants de son existence. Et, en effet, le principe n'est le principe d'une chose que parce qu'il la contient, et il n'en est la fin que parce qu'elle trouve en lui sa perfection et son essence; ce qu'il ne peut faire qu'à la condition de la contenir. Par conséquent, si la Logique et la Nature ne peuvent exister sans l'Esprit, l'Esprit ne peut non plus exister sans elles. L'Esprit sort de la Logique et de la Nature, et les enveloppe, comme le solide enveloppe la surface et la ligne, et la nature organique, la nature inorganique, et de même que ces choses sont liées par un rapport réciproque et nécessaire, de même l'Esprit, la Nature et la Logique forment, et cela dans un sens bien plus profond, une existence une et indivisible. Et c'est ainsi que le dernier est aussi le premier, et que le mouvement de la science et de la réalité forme un cercle, dont les limites extrêmes se confondent à tous les points de la circonférence, et dont le commencement est le commencement de la fin, et la fin, la fin du commencement[1].

La sensation disperse les êtres et ne les voit que dans les différences et la succession du temps et de l'espace. L'entendement les distingue et les sépare suivant les catégories, l'avant et l'après, le moyen et la fin, la cause et l'effet, la substance et les accidents, etc. La pensée spéculative sépare et unit, elle pose à la fois la différence et l'unité, et sous la

[1] Voy. plus bas, *sub finem*, et plus haut, chap. IV, § 5.

diversité des êtres elle retrouve leur unité. C'est ainsi qu'elle retrouve le moyen dans la fin et la fin dans le moyen, la cause dans l'effet et l'effet dans la cause, l'unité de l'organisme et de l'être vivant à travers les phases diverses de son existence; c'est ainsi, en un mot, qu'elle retrouve l'unité de l'Idée dans sa triple évolution et dans la triple sphère de son existence, la Logique, la Nature et l'Esprit.

Mais, si tel est l'Esprit, toutes les déterminations, tous les degrés que l'Idée a parcourus avant de s'élever à lui, ne sont que des *hypothèses*, des *présuppositions*, pour nous servir de l'expression hégélienne[1]. Ces présuppositions, c'est l'Idée elle-même qui les pose pour atteindre à son absolue existence. Et c'est cette propriété qu'elle possède de se multiplier, sans jamais se séparer d'elle-même, et de se retrouver dans chacune de ses déterminations, qui fait le lien et l'unité des êtres. C'est ainsi que l'enfance peut être considérée comme une présupposition vis-à-vis de l'âge viril. Mais, si l'enfance s'élève jusqu'à l'âge viril et s'y retrouve, bien que combinée avec d'autres éléments, c'est qu'il y a un principe, une force indivisible qui fait l'unité de l'être vivant, et qui part de l'enfance pour atteindre à la forme la plus parfaite de la vie.

La Logique et la Nature ne sont, par conséquent, à l'égard de l'Esprit que des présuppositions, et par cela même des états inférieurs et des formes imparfaites de l'Idée.

De fait, bien que dans son existence logique elle possède sa transparence et sa pureté parfaite, et que rien ne vienne briser l'enchaînement interne de ses déterminations, l'Idée

[1] Platon a employé ce mot à peu près dans le même sens. Voy. chap. IV, § 5.

n'est encore qu'une virtualité infinie[1], et, de plus, elle s'ignore elle-même, elle est *en soi* et non *pour soi*, suivant l'expression hégélienne; ce qui fait que ses déterminations, l'*être,* la *quantité,* la *cause, etc.*, se suivent, pour ainsi dire, mécaniquement, demeurent comme étrangères l'une à l'autre, et ne viennent pas se réunir dans un centre commun et indivisible.

C'est afin de sortir de cet état d'imperfection que l'Idée passe à une nouvelle sphère de l'existence, s'oppose ainsi à elle-même et engendre la Nature. Ce passage de la Logique à la Nature n'est et ne saurait être qu'un passage idéal, une loi, une nécessité interne, qui pousse l'Idée à se développer pour atteindre à sa forme absolue[2].

On considère en général la Nature comme une déchéance de l'Idée. Et, en effet, en descendant dans la Nature, l'Idée se sépare, en quelque sorte, d'elle-même, brise l'enchaînement interne de ses déterminations, et donne ainsi accès à la contingence et à l'accident. Le temps, l'espace, le mouvement forment comme le substrat, le fond sur lequel l'Idée construit la Nature. L'isolement, la dispersion des êtres, l'individualité matérielle et extérieure sont la condition et le caractère essentiel de ses productions. Voilà pourquoi la Nature n'apparaît que comme un symbole de l'Idée, comme un voile sous lequel se cache un être invisible et immatériel.

[1] Conf. plus haut, chap. V, § 1.

[2] De quelque manière, en effet, qu'on se représente la création de la Nature et le passage de sa non-existence à son existence, que ce passage soit éternel ou qu'il ait lieu dans le temps, il faudra toujours admettre qu'il se fait suivant une certaine loi, loi qui contient sa raison dernière, et qui, par conséquent, l'explique et le nécessite. Conf. plus haut, chap. IV, § 3; plus bas, § suivant, et *Logique sub finem* et *Philosophie de la Nature.*

Mais si, sous ce rapport, la Nature est une déchéance, on peut dire que, sous un autre rapport, elle marque un progrès. Et, en effet, dans la Nature, l'Idée abandonne sa forme et son existence immobiles, et entre dans la région du mouvement. Tout en se divisant et en se dispersant dans les individus, elle donne une réalité objective à ses déterminations et à son activité, et pose un monde d'où doivent se dégager la conscience d'elle-même et son absolue unité. Vis-à-vis de l'immobilité abstraite, le mouvement est un progrès, et le bien qui se réalise, quoique imparfaitement, vaut mieux qu'un bien possible et indéterminé. L'individu est virtuellement dans le germe et l'espèce, mais l'individu développé, l'individu qui est arrivé à la pleine possession de sa nature, est supérieur à l'espèce abstraite ou la complète. Et lorsqu'on dit, par exemple, que le bien qui s'accomplit n'ajoute rien à l'idée abstraite et logique du bien, c'est comme si l'on disait qu'il n'y a aucun rapport entre ces deux biens, ou que le premier n'est qu'un accident, un mot vide de toute réalité, deux hypothèses également inadmissibles. Car, dans la première, il y aurait deux principes du bien, et dans la seconde, il faudrait expliquer cet accident et rechercher s'il a un rapport avec le principe dont il est l'accident, et quel est ce rapport; ce qui nous conduirait toujours à établir un rapport, et un rapport d'essence, entre ce bien accidentel et son principe, et, partant, une extension et un développement du bien.

Il ne faut donc pas dire que le passage de la Logique à la Nature produit une déchéance, mais seulement une opposition. Or, toute opposition rationnelle est un progrès, parce qu'elle prépare et appelle un plus haut degré d'acti-

vité et une forme plus profonde de l'existence. L'ombre trouble et limite la lumière pure, et le froid la chaleur. Mais l'ombre prépare et rend possibles la couleur et l'acte de la vision, et ce n'est que le froid, mêlé à la chaleur, qui produit la température et qui peut être l'objet de la sensation. Le mouvement circulaire est l'unité de deux forces opposées, et la mort et la destruction sont la condition de la perpétuité de la vie.

C'est ainsi que la Nature, en tant que négation de la Logique, forme le passage à la plus haute et dernière affirmation de l'Idée, à la sphère de l'Esprit. Tout le travail de l'Idée dans la Nature n'a pas d'autre objet. Tous les développements, tous les degrés qu'elle parcourt, le temps, l'espace, le mouvement, le système planétaire, les éléments, la terre, sa constitution, la lutte et la combinaison des forces dont elle est le théâtre, n'aspirent qu'à élever l'Idée à l'unité concrète de l'Esprit. L'Esprit est, en effet, ce qu'il y a de plus simple et de plus concret à la fois. Car il contient, d'une part, outre ses déterminations propres, la Nature et la Logique, et, d'autre part, il les concilie et les concentre dans l'unité de son essence.

3º Mais comment, et sous quelle forme, la Logique et la Nature se retrouvent-elles dans l'Esprit? Et comment l'Esprit opère-t-il leur conciliation et leur unité?

C'est là ce qu'il nous faut maintenant examiner.

Et d'abord, puisque l'Esprit, tout en contenant la Logique et la Nature, possède une essence propre et distincte, la Logique et la Nature ne sont pas dans l'Esprit telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais elles y existent combinées avec un élément, un principe nouveau qui les trans-

forme en les élevant à leur plus haute détermination. Par conséquent, la Logique et la Nature se répètent et se dédoublent. Elles sont une fois dans l'Esprit, et une autre fois en elles-mêmes et hors de lui[1].

On est disposé à ne voir dans cette distinction qu'un procédé arbitraire, ou une subtilité scolastique. Et c'est là ce qui conduisit Aristote à adresser à la théorie des idées le reproche de multiplier arbitrairement les êtres.

Et cependant cette répétition est à la fois une nécessité rationnelle et un fait universel et très-aisé à constater. Dès que l'on admet, en effet, la différence des êtres et leur rapport, qu'il s'agisse du rapport des choses et de leurs principes (Dieu et le monde, par exemple), ou du rapport des principes entre eux, il faut aussi admettre que les choses et les principes se multiplient avec leurs rapports, et on doit même dire qu'ils se multiplient autant de fois qu'il y a de rapports. Ainsi, si le monde a un principe, il est une fois en lui-même et une autre fois dans son principe, et il n'est pas en lui-même tel qu'il est dans son principe; et lorsqu'on dit, par exemple, que Dieu est le principe et le créateur de l'homme, on dit que l'homme existe de deux manières, et en lui-même et en Dieu. La lumière prend autant de formes qu'il y a d'éléments auxquels elle s'allie, l'atmosphère, le cristal, l'électricité; le sang se multiplie avec les tissus et les organes qu'il alimente, et la matière n'existe pas dans l'organisme telle qu'elle existe dans l'air, ni dans l'air telle qu'elle existe dans l'eau, etc.

[1] Conf. plus haut, chap. IV, § 4.

On conçoit donc aisément la possibilité, ou plutôt la nécessité de la transformation de la Logique et de la Nature dans l'Esprit[1].

C'est cette transformation qui est le principe et le fondement de l'art.

En général, on considère l'art comme un accident dans la vie du monde, comme une sphère de l'existence qui est, pour ainsi dire, extérieure à la constitution même des choses. On dit bien, il est vrai, que l'art modifie et complète la Nature, mais l'on est accoutumé à ne voir dans cette action de l'art qu'un fait insignifiant, purement humain, et qu'on pourrait supprimer sans que la constitution des êtres en fût changée.

C'est de là que vient l'embarras qu'on éprouve en présence de certaines questions sociales, d'économie politique et d'esthétique, et les erreurs où l'on tombe à ce sujet.

S'agit-il, en effet, de déterminer la fin et les conditions normales de la société? On supprime, d'un seul trait, l'art et l'Esprit, et par là l'histoire, et l'on dit qu'il faut replacer la société dans l'état de nature, c'est-à-dire dans l'enfance de la vie humaine, dans cet état où l'homme ne s'est pas encore détaché de la vie physique par l'action de son intelligence et de sa liberté. Ou bien, s'agit-il de déterminer l'origine et la mesure de la valeur? C'est encore dans la Nature, dans ses produits, l'or, l'argent, qu'on les cherche, et si on y fait intervenir l'art, ce n'est que d'une manière accidentelle et extérieure (valeur nominale).

Enfin, c'est du même point de vue qu'on part lorsqu'on

[1] Conf. plus bas, § 4.

prétend expliquer les beaux-arts par l'imitation de la Nature. Car, dans cette opinion, l'œuvre d'art n'est qu'une reproduction mécanique de la Nature, où l'on ne voit pas se manifester la présence et l'action réelle de l'Esprit.

Mais, si l'on fait attention, d'une part, que l'art commence avec l'Esprit, et, d'autre part, que la vie spirituelle a son essence propre et immuable, qu'elle se développe et s'exerce dans des conditions et suivant des lois déterminées, on reconnaîtra aisément la nécessité de l'art, et comment la Nature se transforme au contact et sous l'action de l'Esprit[1].

C'est, en effet, l'Esprit qui, en s'ajoutant à la Nature, la marque d'un nouveau caractère et l'élève jusqu'à lui. La Nature n'est qu'un instrument, qu'une matière que l'Esprit façonne à son usage, et qu'il adapte à ses intérêts et à ses besoins. Chaque besoin, chaque développement nouveau de l'Esprit a, pour ainsi dire, son contre-coup dans la Nature, et y amène une transformation nouvelle.

Ce n'est donc pas la Nature qui est le principe de la valeur, mais l'Esprit. Les produits de la Nature, l'or, l'argent, les métaux, considérés en eux-mêmes, ont tous une égale valeur, ou, pour mieux dire, ils n'en ont aucune. Ce sont des substances à l'état d'indifférence, et qui attendent, pour sortir de cet état, la présence de l'Esprit et l'appropriation qu'il en fait à ses besoins. Ce qui détermine la va-

[1] C'est ici qu'on peut expliquer pourquoi Platon, en partant de son principe qu'il y a une idée pour toutes choses, fut amené à admettre les idées de *lit*, de *table*, *etc.* Et, en effet, dès qu'on admet l'idée de l'Esprit (et il faut bien l'admettre), il faut aussi admettre l'idée des choses qui constituent la vie de l'Esprit, de même qu'en admettant l'idée de l'organisme, il faut admettre l'idée des choses qui s'y rapportent.

leur du sol, c'est aussi la présence de l'Esprit. Un pays inhabité n'a pas de valeur, et sa valeur commence, augmente ou diminue avec l'Esprit, avec ses besoins, ses intérêts et l'activité qu'il y déploie.

Il en est de même de l'œuvre d'art, où la Nature n'intervient que comme instrument et comme condition. Car son principe réel est, ici encore, l'Esprit. Le marbre qui sort des mains de l'artiste, n'est plus le marbre que la Nature lui a livré. C'est un marbre transfiguré, où l'Esprit a gravé une image de lui-même, image qu'il n'a pas puisée dans la Nature, mais dans les profondeurs de son essence. Si l'art n'était qu'une imitation, il n'aurait plus d'objet. Ce serait une superfétation, et il ferait, pour ainsi dire, double emploi, puisque l'original vaudrait toujours mieux que la copie[1].

Enfin, la vie sociale, par cela même qu'elle est l'œuvre de l'Esprit, n'est pas l'état de nature. L'état de nature, qu'on se représente aussi comme l'idéal de la science, de la vertu et du bonheur, est un état d'ignorance, d'abrutissement et de souffrance. L'homme de la nature c'est l'enfant, chez lequel sommeille encore la vie de l'Esprit, c'est le fœtus vivant d'une vie obscure et empruntée dans le sein de la mère. Plus on avance dans la région de l'Esprit, et plus on s'éloigne de la Nature, et la vie sociale qui forme un des degrés les plus élevés de l'Esprit, suppose, sous quelque forme qu'elle se produise et à quelque époque qu'on la prenne, l'exercice réfléchi de l'intelligence et de la volonté.

[1] Conf. plus haut, chap. III, § 2, et plus bas, § 4.

La vie de l'Esprit est dans l'action et le mouvement. Se manifester à lui-même, et saisir dans ses manifestations le principe et la fin des choses, déployer les richesses cachées dans ses profondeurs, susciter de nouveaux besoins, ouvrir des sphères d'activité nouvelles et dompter ainsi la Nature, c'est là sa vie et sa félicité. Le bonheur n'est pas dans le repos, mais dans la lutte et dans le repos qui lui succède, de même que la vertu n'est pas dans l'ignorance du mal et dans l'absence des passions, car ce serait la vertu de l'enfant, mais dans les passions éprouvées et réglées par la raison. Le progrès des sociétés, le degré de leur civilisation et de leur puissance doit se mesurer sur l'intensité de la lutte qui se produit dans leur sein, et cette intensité est en raison du nombre et de la complexité de leurs besoins, de leurs passions, de leurs aptitudes et de leurs intérêts. L'imperfection est dans la simplicité, et la perfection dans la combinaison de la variété et de l'unité. Le minéral est plus imparfait que la plante, et la plante que l'animal, et la perfection d'une œuvre mécanique est dans cette conception savante et réfléchie qui multiplie les éléments et les ressorts, mais qui, tout en les multipliant, sait les coordonner et les ramener à l'unité.

A plus forte raison, l'Esprit ne saurait-il trouver sa perfection et sa satisfaction que dans la richesse et la variété de ses développements, et dans cette harmonie profonde où il se sent en rapport avec le tout, et où les choses viennent se réfléchir en lui comme dans leur principe simple et indivisible.

Cependant l'Esprit n'atteint pas du premier coup à cette pleine et libre possession de lui-même et des choses, mais

il n'y arrive que par des développements, et comme par des initiations successives, à travers lesquels il s'éloigne de plus en plus de la Nature, tout en se l'appropriant, et finit ainsi par se reconnaître comme Esprit et Idée absolus [1].

La sensation et la pensée claire et réfléchie, la pensée qui saisit l'idée et l'essence, voilà les deux limites entre lesquelles s'exerce et se développe la vie de l'Esprit. Tous les degrés intermédiaires de son existence et de son activité subjective ou objective, l'habitude, la mémoire, le langage, la conscience, l'entendement, l'État, l'art, etc., n'ont d'autre fin que d'amener l'Idée à cet état où, en se pensant comme idée, elle devient à elle-même son propre objet, où elle se retrouve sous cette forme au fond de tous les êtres, comme leur principe et leur essence, et se reconnaît ainsi comme idée infinie, dans son existence immuable et éternelle.

A ce point de vue, la *Pensée*, l'*Idée*, l'*Esprit*, le *Moi* absolus sont une seule et même chose.

Telle est, en effet, la vertu de la pensée qu'elle pense toutes choses, qu'elle les pense dans leur idée [2], et que sa clarté et sa vérité sont en raison de la clarté et de la vérité de l'idée. Mais il y a une essence de la pensée, laquelle ne peut être qu'un élément intelligible, qu'une idée. Par conséquent, l'idée absolue c'est la pensée absolue, c'est l'*Idée pensante*, ou l'*Idée de l'Idée*, pour nous servir de l'expression hégélienne [3].

[1] Conf. plus haut, § 1, et plus bas, § 4.

[2] Voy. plus haut, chap. IV, § 2.

[3] C'est là que se trouve la seule solution possible de l'objection sceptique « comment est-on assuré que l'objet correspond à la pensée ? » Car cette dif-

Mais l'Esprit est aussi la pensée, et son être commence avec la pensée et s'achève avec elle. Ce qui distingue, en effet, l'être animé de la nature morte et purement organique, c'est la pensée. Sentir, c'est déjà penser, et la douleur, le plaisir, la faim, la soif, ces états par lesquels l'animal touche encore à la Nature, supposent la présence de la pensée et n'existent qu'avec elle.

Il y a donc la pensée sensible et la pensée pure. Mais c'est une seule et même pensée, un seul et même Esprit qui pense dans les deux cas, et il n'y a là que deux états d'un seul et même principe, deux pensées d'une seule et même pensée[1]. C'est donc avec raison que Leibnitz a prétendu que la sensation n'est qu'une pensée obscure et inadéquate, et l'idée une pensée distincte et adéquate, et Kant, en voulant établir une différence substantielle entre la *sensibilité* et l'*entendement,* a brisé l'unité de l'Esprit sans aucun profit pour la science et la vérité. La sensation est l'idée qui forme la limite et le lien de la Nature et de l'Esprit. Ici la pensée est encore enchaînée à la vie obscure et indéterminée de la Nature, elle tombe sous l'empire de la nécessité extérieure, s'écoule et se renouvelle sans cesse, comme l'être auquel elle participe. De là, la douleur, la privation, le besoin de les faire disparaître, et le plaisir qui accompagne la satisfaction du besoin. C'est la pensée qui pressent l'éternel, la liberté et la vérité absolues, qui les voit obscurément et y aspire sans pouvoir les atteindre; ce qui la fait

ficulté ne peut être levée qu'autant que la pensée se rend elle-même témoignage de sa vérité, c'est-à-dire qu'autant qu'elle est l'unité du sujet et de l'objet. Conf. plus haut, chap. IV, § 2.

[1] Il va sans dire qu'ici il faut entendre ce mot dans son sens objectif et absolu, et tel qu'il se trouve défini par les discussions qui précèdent.

passer par les alternatives de la douleur et du plaisir. Tous les efforts, tous les développements ultérieurs de l'Idée consistent à faire que ce pressentiment devienne une réalité, et cela en s'éloignant de plus en plus de la nécessité et des limitations de la Nature, pour se produire comme idée pure, comme Esprit impassible, affranchi des liens de la douleur et de la mort[1].

Si la pensée est l'essence de l'Esprit, elle sera aussi l'essence du moi. Moi, je ne suis moi que par la pensée. C'est la pensée qui me fait ce que je suis, car c'est elle qui me sépare de la Nature, qui détermine et règle les modes de mon activité, et m'élève au plus haut degré de l'existence. Là où commence la pensée, là je commence d'être, là où elle cesse, là aussi je retombe dans le néant.

Si on se refuse à reconnaître dans la pensée le principe substantiel du moi, c'est qu'au lieu de saisir le moi en son entier et dans l'unité et la filiation de ses développements, on prend chacun de ses éléments et de ses modes séparément, on en fait ce qu'on appelle des facultés ou des états *sui generis*, et puis, comme il faut cependant expliquer leur rapport, on se borne à les réunir d'une manière superficielle et empirique, de telle sorte que le moi apparaît comme un agrégat de moi fortuitement rassemblés, et qu'on a autant de moi qu'il y a de formes d'activité. C'est ainsi qu'à côté d'un moi qui sent, on a un moi qui veut, à côté d'un moi qui veut, un moi qui pense, et puis, à côté de ces moi, un moi qui se concentre en lui-même, et un moi qui se met en communication avec un non-moi, un moi indivi-

[1] Conf. plus bas.

duel et un moi social, un moi qui pense le fini et un moi qui pense l'infini. Mais quel est le lien, la nécessité interne de ces états du moi? Quel est le principe qui fait leur unité? Voilà ce qu'on ne sait dire, précisément parce qu'on cherche cette unité hors de l'idée et de la pensée.

Une des causes qui empêchent de reconnaître dans l'idée et la pensée l'essence du moi, vient, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer [1], de ce qu'on se représente son unité comme une unité mathématique, comme une sorte d'atome qui repousse tout mélange et tout contact étranger, et n'admet aucune multiplicité; tandis qu'on se représente la pensée et l'idée comme des existences générales, des *universaux* opposés à l'individu.

Moi, je suis moi, et je ne suis que moi. Et, lorsque je pense, c'est moi (désigné par le *je*) qui pense, et non la pensée, laquelle n'est qu'un mode du moi, et qui, séparée du moi, n'est qu'un élément indéterminé, qu'une abstraction. D'où l'on conclut que le moi est une force, une substance autre que la pensée, et que la pensée ne saurait expliquer.

C'est là le résultat que donne ce procédé superficiel de ce qu'on appelle *observation intérieure* ou *analyse psychologique*, qui, par cela même qu'elle ne sait s'élever à la spéculation et, par la spéculation, aux véritables principes des choses, se met en opposition avec les faits eux-mêmes, avec l'expérience la plus vulgaire, et prend le plus souvent des mots pour des réalités.

En effet, cette doctrine du moi est un mélange des données du langage et d'une vue obscure et irréfléchie de la

[1] Voy. plus haut, chap. IV, § 1.

vie intérieure. On a observé une certaine unité, un certain principe qui persiste dans la diversité de ses modes et de ses phénomènes, l'on a ensuite trouvé dans le langage un signe qui lui correspond, et on en a tiré la conséquence que, dans la pensée, la volonté, l'imagination, etc., le *je* est leur racine commune, qui, par cela même, se distingue de chacune d'elles et leur est supérieur.

Mais, d'abord, il serait difficile de voir en quoi ce procédé et ce résultat nous font avancer dans la connaissance du moi. Et, si l'on croit en tirer parti, en disant que le moi est simple et identique à lui-même, ces deux propriétés se retrouvent, même dans le sens où l'entendent les psychologues, à un degré bien supérieur, dans la pensée. D'ailleurs, toutes les essences sont simples et identiques à elles-mêmes, et elles le sont au même titre et dans le même sens que le moi, et, sous ce rapport, on ne voit pas non plus ce que l'on gagne à distinguer le moi de la pensée; car il faut bien que la pensée ait aussi une essence.

Mais, lorsqu'on dit *je pense*, l'on prend plutôt tel acte contingent de la pensée que la pensée elle-même, et on la considère plutôt dans son état subjectif et accidentel que dans son état objectif et dans son idée. On se trouve ainsi conduit à séparer le moi et la pensée, et à ne voir dans celle-ci qu'un simple attribut du moi. Et c'est à ce point de vue que l'on se place lorsqu'on invoque, pour corroborer cette distinction, le sommeil, le délire et d'autres états semblables, où l'activité de la pensée se trouve interrompue.

Mais le point décisif est, ici comme ailleurs, de savoir si le moi a une essence, un principe simple et invariable. Car, s'il a un principe, ce ne peut être qu'un élément intel-

ligible, qu'une idée, une pensée, ou, pour parler avec plus de précision, que l'Idée qui s'est élevée à la pensée, et qui a dépassé la sphère de l'*être,* de la *substance*, de la *force* aveugle et privée d'intelligence. Et c'est là ce qu'oublient ceux qui, voulant rehausser le moi en abaissant la pensée, vont contre leur propre but, puisque le moi, sans la pensée, retombe dans la sphère de la Nature et n'est plus le moi.

Quant à l'argument tiré de la suspension de la pensée dans le sommeil, il est du nombre de ceux qui prouvent trop; car il vaut pour la pensée comme pour le moi autre que la pensée, ou bien il ne vaut ni pour l'un ni pour l'autre. Lorsqu'on dit, en effet, que le moi ne cesse pas d'être, bien que la pensée soit suspendue, puisqu'il revient aussitôt à son premier état, et qu'on infère de là, que l'être du moi et l'être de la pensée sont deux choses distinctes, on fait un raisonnement qui s'applique tout aussi bien à la pensée qu'au prétendu moi. Car la pensée aussi revient à son premier état, d'où l'on doit conclure qu'elle n'avait souffert qu'une simple altération. Or, cette altération, il faut aussi l'admettre dans le moi. Car le moi, qu'il réside dans la pensée ou dans un principe autre que la pensée, n'est pas le même dans la veille et dans le sommeil, dans la santé et dans la maladie. Il y a, par conséquent, une parité parfaite, à cet égard, entre le moi et la pensée, et on n'est nullement fondé à conclure de ces faits leur différence,

En outre, lorsqu'on prend les expressions *je pense, je veux, je sens,* et qu'en s'appuyant soit sur le langage, soit sur le sentiment interne, on en conclut qu'il y a là deux termes distincts, l'on oublie qu'à côté de ces expressions

il y a aussi l'expression *je suis.* Or, y a-t-il ici deux éléments, deux termes distincts, ou bien l'un d'eux est-il un pléonasme ou une de ces nécessités du langage, qui est impuissant à exprimer la pensée dans sa simplicité?

S'il y a deux termes distincts, le *verbe* ne sera qu'un mode du *pronom.* Mais il semble illogique de penser que ce par quoi je suis, c'est-à-dire le principe de mon être, ne soit qu'un mode de ce qu'il fait être. Le pronom ne serait donc ici qu'un pléonasme. Mais ce qui se dit de la proposition *je suis,* doit également se dire de la proposition *je pense.* Par conséquent, ici aussi, le pronom ne sera qu'un pléonasme. On pourra dire, il est vrai, que le verbe exprime la *matière,* le *fond* de mon existence, et le pronom la *forme.* Mais, en ce cas, le rôle et la position des termes devront être changés. Car, si ce qui fait l'être d'une chose est le principe de la forme, ou du moins lui est supérieur, c'est l'être qui sera le sujet, et le moi ne sera plus qu'un attribut ou un mode de l'être. Et ce renversement des termes devra aussi s'appliquer à la proposition *je pense.*

Que si l'on insiste, et qu'on dise que le moi, tout en n'étant qu'une forme de l'être, en est cependant une *forme essentielle,* et qu'à ce titre il lui est supérieur, puisqu'il le fait sortir de son état d'indétermination, on soulèvera une autre difficulté. Car, lors même qu'on admettrait que la forme est supérieure à l'être du moi, comme il s'agit d'une forme essentielle, le moi, le *je* serait, par cela même, une forme générale et commune à tous les moi. Et, en effet, lorsque je dis, *je pense, je veux, je suis, etc.*, je n'entends pas dire qu'il n'y a que moi qui *pense,* qui *veux,* qui *suis,* et concentre dans mon individualité toute l'essence

du moi. Car, s'il en était ainsi, il n'y aurait qu'un seul moi, ou bien autant d'essences du moi qu'il y a de moi, deux hypothèses également inadmissibles. Par conséquent, ce que je veux dire, c'est qu'il est de l'essence du moi de penser, de vouloir, de sentir, et que moi, en tant que participant à cette essence, je pense, je veux, je sens. Et ainsi, nous voilà retombés dans la difficulté qu'on voulait avant tout éviter.

Et, en effet, la répugnance qu'on éprouve à faire de la pensée l'essence du moi, vient, ainsi que nous venons de le remarquer, de ce qu'on se représente le moi comme une pure individualité, et la pensée comme un élément général et indéterminé.

Et, cependant, on peut voir, à la plus simple inspection, que le moi est, de toutes les existences, la plus large et la plus indéterminée. Car, si, comme on le prétend, il est le principe de la pensée, il sera évidemment plus étendu que la pensée. Mais, outre la pensée, il possède d'autres facultés et d'autres modes d'activité, lesquels trouvent en lui leur principe et leur centre commun, et c'est par ces facultés qu'il se met en communication avec tous les êtres, qu'il les transforme et se les assimile; de telle sorte qu'on peut dire qu'il contient virtuellement toutes choses, et que son activité n'a d'autre objet que de dégager et mettre en lumière cette vie universelle qu'il recèle dans les profondeurs de sa nature.

C'est que, en effet, le moi individuel, tel qu'on se le représente ordinairement, est ce qu'il y a de plus opposé au véritable moi. C'est le moi sensible et égoïste, le moi de l'enfant et du vieillard, vivant de cette vie obscure et élé-

mentaire, que nous avons rencontrée dans l'Esprit, qui touche encore à la Nature, qui, comme le phénomène, se concentre dans un point du temps et de l'espace, et qui se sépare de lui-même, si l'on peut ainsi s'exprimer, dans l'ignorance où il est de sa nature et des êtres qui l'entourent. Le vrai moi, au contraire, est le moi qui jaillit de la lutte et de la fusion de lui-même et du non-moi, le moi qui rayonne au dehors et se communique aux choses, qui, en se communiquant aux choses, se retrouve en elles et se les approprie, et qui, en laissant pénétrer dans son individualité l'éternel et l'absolu, s'affranchit de toute limitation et de tout élément contingent et périssable, et se pose comme moi absolu, comme moi qui n'est ni l'individuel, ni le général, ni l'unité, ni la multiplicité, ni l'identité, ni la différence, mais toutes ces choses à la fois, et qui, par cela même, les dépasse et les résume dans son essence.

Mais le moi, qui a atteint à ce degré de l'existence, n'est plus le moi humain et fini. C'est le moi éternel et infini, centre et principe de tous les moi, c'est, en d'autres termes, l'Esprit, l'Idée, la Pensée infinie, la pensée qui pense toutes choses, qui les pense en leur idée et dans l'unité de leur idée. Le moi humain et fini n'existe que par lui, et plus il approche de lui, plus il approche de sa source et de sa perfection.

Dieu est la Pensée, c'est là la plus haute notion de la divinité. Et c'est là aussi le sens de ces expressions : *Dieu est un pur esprit*, *Dieu est l'idéal de la vie humaine et de l'Univers*, et c'est *en esprit et en vérité qu'il faut l'adorer*[1].

[1] Conf. plus haut, chap. IV et § suivant.

Toutes les autres notions de la divinité la supposent, et elles sont toutes dominées par elle. Lorsqu'on dit, en effet, que Dieu est la cause, le bien, l'amour, la liberté absolus, on saisit et on exprime un mode, un degré de la vie divine, et l'on peut dire, à cet égard, que, lorsque Vanini prenait un brin de paille à témoin de l'existence de Dieu, il en donnait une certaine définition, puisque c'est en Dieu que réside la raison dernière des choses. Mais ce ne sont là que des représentations limitées, des notions imparfaites de la divinité, et qui ne donnent pas Dieu dans la plénitude et l'unité de son existence.

Et, en effet, le bien sans la pensée est un bien qui s'ignore et qui, par cela même, n'est plus le bien. Et puis, il y a une essence du bien, comme il y a une essence de toutes choses, et, par là, le bien n'est, lui aussi, qu'un principe intelligible, c'est-à-dire un principe qui rentre dans le domaine de la pensée. Et, enfin, la pensée est supérieure au bien, par cela même qu'elle ne pense pas seulement le bien, mais toutes choses, et qu'elle est toutes choses en les pensant. Voilà pourquoi on peut dire que le bien est dans la pensée et la vérité, tandis qu'on ne pourrait pas dire que la pensée et la vérité sont dans le bien. C'est que la pensée contient le bien et lui est supérieure, comme l'œil contient la lumière et l'emporte sur elle en perfection. Un bien hors de la pensée, c'est-à-dire un bien qui n'est pas à son état idéal et intelligible, est un bien imparfait, un bien qui se réalise, et qui tombe dans les conditions de l'existence finie. Car l'action est toujours inférieure à la pensée[1].

[1] Conf. plus bas *sub finem*.

Ce que nous disons du bien s'applique aussi à la liberté. Et nous ajouterons, à ce sujet, qu'il n'y a pas de notion plus incomplète, sous laquelle on a l'habitude de se représenter Dieu, que celle de la liberté. Car c'est bien plutôt le contraire qu'il faudrait dire de Dieu, à savoir, que tout en lui est immuable et nécessaire, son existence comme son essence.

Et cependant, si l'on accorde ce point pour la première, on ne l'accorde pas, ou, du moins, on ne l'accorde qu'à demi pour la seconde. On admet, et on est bien obligé d'admettre, que l'existence de l'être infini est la condition nécessaire de l'existence de l'être fini, mais cette nécessité on ne veut point l'étendre à sa nature. De là, ces doctrines qui représentent Dieu comme pouvant changer arbitrairement les lois fondamentales des êtres, et qui le placent, à l'instar de la liberté finie, entre le choix du pire et du meilleur. De là aussi l'hypothèse leibnitzienne d'une infinité de mondes possibles[1].

C'est toujours la conscience vulgaire et la pensée irréfléchie qui, en s'appuyant sur une fausse induction, transportent dans une sphère ce qui n'est vrai que dans une autre, appliquent à l'être infini tout entier ce qui n'est applicable qu'à l'un de ses attributs, ou aux choses finies, et forment ainsi une sorte d'amalgame d'éléments rationnels et empiriques, de déterminations infinies et finies, avec lesquels elles construisent la notion de Dieu. Voici, en effet, comment on raisonne. L'homme est libre, et sa li-

[1] Cette hypothèse n'est qu'une application du calcul de l'indéfini à la théodicée. C'est l'*indéfini* transporté dans l'intelligence et la nature divine. Conf. plus haut, chap. IV, § 5.

berté consiste dans le choix entre deux déterminations opposées. Donc, il faut que Dieu aussi possède la liberté, et une liberté de choix, car, ajoute-t-on, la liberté est une perfection; et puis, ce qui est dans l'effet, doit nécessairement se retrouver dans sa cause. Seulement, la liberté, qui est finie dans l'homme, est infinie en Dieu. Mais qu'est-ce qu'une liberté infinie, et que peut-elle être? C'est ce qu'on ne dit point.

C'est par un raisonnement semblable qu'on attribue à Dieu un moi et une pensée faits à l'image du moi et de la pensée finis, qu'on marque, ici aussi, du caractère de l'infini, sans s'expliquer davantage sur le sens et la possibilité de cette transformation.

Mais, d'abord, on ne fait pas attention que ce procédé, en faisant pénétrer dans la vie divine la finité et la contingence, vicie sa nature et son essence, et rend, par suite, impossible la démonstration de son existence. Car en Dieu l'existence et l'essence sont inséparables, et la nécessité de l'une est intimement liée à la nécessité de l'autre. Par conséquent, Dieu n'existe qu'autant qu'il ne peut être autrement qu'il est.

Ensuite, l'on raisonne ici comme celui qui, en voyant la lumière du soleil échauffer à la surface de la terre, en conclurait qu'elle échauffe toujours et en tous lieux, ou qui, de l'unité de la nature humaine déduirait l'égalité absolue des conditions, des droits et des devoirs. L'erreur vient ici de ce qu'on néglige les caractères, les propriétés nouvelles qui se produisent dans les êtres, qui les différencient et font qu'on ne peut légitimement conclure d'une sphère de l'existence à l'autre. A plus forte raison n'est-il point per-

mis de conclure des conditions de l'être fini à la nature de l'être infini. Par conséquent, de ce que je suis libre il ne s'ensuit nullement que Dieu le soit, ou qu'il le soit à la façon dont je le suis; ni, de ce que la liberté peut être considérée comme une perfection dans l'homme, qu'elle le soit aussi, et au même titre, en Dieu. Car, de même que ce qui est une perfection dans l'enfance est une imperfection à l'âge viril, de même la perfection de l'être infini n'est pas une imitation ou une répétition des perfections finies.

On espère, il est vrai, échapper à ces objections, en faisant de la liberté divine une puissance infinie. Mais c'est là précisément ce qu'il faudrait expliquer.

Or, voici ce que peut être une liberté infinie.

Ou l'on considère la liberté divine comme une puissance absolue, comme un principe qui ne reconnaît aucune règle, aucune autorité, et alors on mettra la liberté au-dessus de la raison et de la vérité, ce qui ne saurait être admis à quelque point de vue qu'on se place, et ce que n'admettent point les partisans de cette opinion eux-mêmes, puisqu'ils se hâtent d'ajouter que la liberté en Dieu est réglée par les lois de sa raison et de sa sagesse. Mais une liberté, réglée par la raison, est, par cela même, une liberté limitée, et qui a dans la raison, la vérité et la pensée son principe et son essence.

Que si l'on dit, que l'infinité de la liberté en Dieu consiste dans le parfait accord de sa volonté et de son intelligence, il faudra bien déterminer de quelle manière on entend cet accord.

Si c'est, en effet, un accord contingent, et qui laisse un accès à la possibilité d'une opposition de l'intelligence et

de la volonté, la liberté divine retombe dans les conditions de la liberté finie. Si c'est un accord indissoluble, la liberté divine ne conserve plus de la liberté humaine que le mot, puisqu'un tel accord implique l'impossibilité d'une volonté insoumise et rebelle à l'intelligence.

Mais c'est là aussi la vraie et parfaite liberté.

La liberté, en effet, n'est, dans son acception la plus générale, que l'activité de l'Esprit, qui se manifeste à lui-même ou à d'autres esprits. La liberté morale, la liberté politique, l'art, la religion, ne sont que des formes et des moments divers de cette activité. Or, cette activité est d'autant plus parfaite qu'elle exprime et réalise la vérité et la raison. L'éternelle et absolue activité est, par conséquent, adéquate à l'éternelle et absolue vérité. Et c'est là la nécessité, laquelle n'est pas ici une nécessité extérieure qui vient s'ajouter du dehors à l'Absolu et qui lui fait violence, mais une nécessité intérieure, inhérente à sa nature, ou, pour mieux dire, une nécessité qui n'est que sa nature elle-même. Et c'est ainsi que la nécessité est, en même temps, la plus haute liberté. Car celui-là est souverainement libre qui ne saurait être autrement qu'il est, parce qu'il possède la plénitude de l'être, et qu'aucun mobile étranger ne peut venir solliciter ses désirs ou détourner son activité[1]. Telle est la nécessité qui domine le monde et qui est la source non-seulement de l'ordre et de la beauté, mais de la véritable liberté.

De fait, la liberté d'indifférence ou de choix, la liberté qui fait le bien, non parce qu'elle lui est invariablement

[1] Conf. plus bas.

unie, mais parce qu'elle le veut, et lorsque et comme elle le veut, une telle liberté n'est que la liberté de l'esprit fini, qui ne s'est pas encore élevé par sa pensée et son activité à la pensée et à l'activité infinies, et elle est à l'absolue liberté ce que la contingence est à la loi, et l'apparence et l'accident à l'éternelle réalité.

Loin donc qu'une telle liberté soit le signe de la grandeur de l'Esprit, elle est plutôt le signe de sa déchéance, et elle marque une lutte et une scission, la scission de l'esprit fini et de l'esprit infini. Si une telle liberté était abandonnée à elle-même, si le bien et la vérité étaient soumis à ses illusions, à ses contradictions et à ses caprices, l'ordre et la vie morale périraient, et, avec eux, périrait la liberté elle-même. Car la liberté, qu'il s'agisse de la liberté intérieure ou de la liberté extérieure, est dans la loi, et celui qui, pour prouver aux autres ou pour se prouver à soi-même qu'il est libre, agirait toujours contrairement à la loi, tomberait sous le pire de tous les esclavages. Vivre conformément à la raison, voilà la vraie liberté. Élever l'âme à cet état où la vie rationnelle devient pour elle une habitude et comme une seconde nature, reconnaître l'empire de l'éternelle nécessité, y acquiescer, la proclamer et la faire pénétrer dans le monde, c'est là le triomphe de l'Esprit et la marque de sa délivrance. La grandeur de l'individu et de l'État n'est qu'à ce prix. Car, ce qui fait leur puissance, ce n'est pas la liberté, mais la raison et l'activité suscitée et réglée par elle. Avec la raison, la liberté est un instrument de force et de salut; sans la raison, elle est un instrument de dissolution et de mort. Tout, du reste, dans la vie et le développement de l'Esprit, a pour objet de constater et d'amener l'empire de

la raison et de la nécessité. Et, en effet, toute éducation a pour but de s'emparer de la liberté, qui est encore à l'état brut et de nature, et de la transformer, en la disciplinant par l'enseignement. L'État s'empare de l'enfant dès sa naissance, plie sa volonté égoïste et irréfléchie à la volonté désintéressée et réfléchie de la loi, lui apprend ainsi à trouver son propre bien dans le bien commun, et le prépare à la vie supérieure de la raison. Enfin, cette nécessité rationnelle forme comme le fond et l'essence de la religion, en ce que toute religion proclame un principe, une pensée, une volonté absolue, qui gouverne le monde et qui fait tourner les événements et l'activité humaine à l'accomplissement de ses décrets. Le dogme de la fatalité dans les religions de l'antiquité, et, dans le christianisme, les dogmes de la prédestination, de la grâce, de la providence, et la doctrine de la résignation et de la soumission à la volonté divine, ne sont que des expressions diverses de cette croyance.

4° Puis donc que Dieu est l'*Idée* ou la *Pensée* absolue, toutes les choses ne sont qu'en vue de la pensée, et elles trouvent dans la pensée leur fin et leur plus haute réalité. Et cela ne doit pas seulement s'entendre des êtres contingents et périssables, mais des essences et des idées elles-mêmes. Car, lorsqu'on dit que Dieu est l'*Idée* ou la *Pensée*, c'est comme si l'on disait qu'il est la totalité et l'unité des idées, et que cette unité est la pensée.

Et, en effet, l'être, la quantité, la possibilité, la nécessité, le temps, l'espace, sont des idées tout aussi bien que la justice, la beauté, la vérité, et, à ce titre, elles ont leur siége en Dieu et constituent un mode nécessaire de la vie divine. Mais elles ne sont pas Dieu, et n'épuisent pas toute

la profondeur de sa nature. Ce qu'il faut ajouter à ces idées, c'est la pensée et l'esprit, l'esprit qui doit les élever au-dessus d'elles-mêmes et à leur existence absolue. Par conséquent, la *pensée* de l'être, du temps, de la justice est, comme nous l'avons fait observer[1], supérieure à l'être, au temps, à la justice, et les reproduit sous une forme plus parfaite. Et ainsi Dieu est, et il est la justice, la nécessité, la possibilité, etc., et il pense son être et toutes ses choses, et c'est en les pensant telles qu'elles sont, et en se pensant tel qu'il est dans la totalité et l'unité de ses déterminations et de son activité, qu'il complète et achève son existence et son essence.

S'il en est ainsi, autre chose est Dieu considéré en tant qu'*être*, ou en tant que *nécessité*, *justice, bien* absolus, autre chose est Dieu considéré en tant que *pensée*, ou, ce qui revient au même, autre chose est Dieu dans l'*être*, la *nécessité*, la *justice*, autre chose il est dans la *pensée*, ce qui veut dire, en d'autres termes, qu'il y a en Dieu plusieurs modes, degrés ou sphères de l'existence, dont la différence et l'unité forment la différence et l'unité de la vie divine.

Et c'est là ce qui amène les trois divisions de l'Idée, la *Logique*, la *Nature* et l'*Esprit*.

Dans la sphère de la *Logique*, Dieu est la possibilité et la forme absolue; il est l'être antérieur à toute chose créée et qui contient, par cela même, virtuellement toutes choses. C'est Dieu le Père.

Dans la sphère de la *Nature*, il est le principe de la réalité extérieure et visible, le principe du temps, de l'espace, du mouvement, de la lumière, etc. C'est Dieu le Fils.

[1] Conf. plus haut.

Dans la sphère de l'*Esprit,* il se reconnaît comme principe absolu de l'éternelle possibilité et de la réalité visible, qu'il embrasse, l'une et l'autre, dans son amour et dans sa pensée, et dont il opère ainsi la fusion et l'unité.

Dieu est donc simple et multiple, un et triple à la fois. Ce qui fait sa division, c'est la division essentielle de l'Idée ou de son idée; ce qui fait son unité, c'est encore le retour de l'Idée à son unité.

Et ainsi l'on a trois idées, trois essences, ou trois existences idéales et intelligibles, dont la seconde procède de la première, et la troisième, de la première et de la seconde, trois existences coéternelles et consubstantielles, distinctes et identiques tout ensemble, s'appelant et se complétant l'une l'autre, et trouvant dans leur union indissoluble la plénitude de leur être et leur éternelle félicité.

Telle est l'absolue réalité, et l'absolue dialectique suivant laquelle s'accomplit la vie divine. Dieu n'est pas une unité simple, une identité abstraite et vide comme le conçoivent le rationalisme et la philosophie de l'entendement, mais une unité concrète qui contient la multiplicité et la différence, *il est l'identité de l'identité et de la non-identité.*

L'entendement ne voit partout que des identités simples et des possibilités indéfinies, et c'est ainsi qu'il mutile la réalité, et que la différence, comme la vraie identité et le vrai rapport des êtres, lui échappe. Le Dieu de l'entendement est un Dieu froid et solitaire, un moi qui n'est que moi, si l'on peut ainsi s'exprimer, un moi qui ne se communique point, et qui, par cela même, n'a pas de prise sur les âmes. C'est une cause qui n'est que cause, une cause éternellement et absolument séparée de son effet,

ou qui n'a avec l'effet qu'un rapport extérieur, accidentel et purement nominal, ce qui fait qu'elle n'agit pas efficacement et intérieurement sur lui, qu'elle ne l'aime point et n'en est point aimée. Voilà pourquoi le rationalisme est en désaccord, non-seulement avec la raison et la vraie philosophie, mais avec l'histoire et la religion, et pourquoi, au lieu d'expliquer la religion et d'en proclamer la nécessité, tout en réservant à la philosophie son rang et ses droits, il prend vis-à-vis d'elle une attitude hostile, il la ramène à ce qu'il appelle la morale naturelle, ou il la nie, ou il n'y voit que des conventions purement humaines et transitoires, ou, enfin, il la confond avec la philosophie elle-même, et frappe et annule ainsi, du même coup, la philosophie et la religion, en les rendant toutes les deux impossibles et inexplicables.

Mais, nous dira-t-on, la philosophie hégélienne, qui prétend arriver rationnellement au dogme de la Trinité, est-elle sérieusement d'accord avec la tradition de l'Église et l'enseignement chrétien? Et expliquer rationnellement le dogme, n'est-ce pas plutôt le détruire que le justifier et le confirmer?

Comment admettre ensuite plusieurs modes, plusieurs sphères d'existence dans la vie divine, sans y admettre, en même temps, le pire et le meilleur, et y introduire un élément d'imperfection? Et cette imperfection est une conséquence inévitable d'une doctrine qui considère la Nature comme une partie intégrante de Dieu. Car, si Dieu est la Nature, il est dans le temps et dans l'espace, il est soumis aux conditions de tout ce qui participe à la vie de la Nature, c'est-à-dire à la sensation, à la douleur et à la mort,

toutes choses qui sont contradictoires à la notion de Dieu. Et, enfin, cette union intime et indissoluble de Dieu et de la Nature conduit à l'identification de Dieu et des choses finies, ce qui supprime à la fois la réalité de Dieu et la réalité des choses finies.

Nous répondrons, d'abord, à la première objection, que l'interprétation est un droit absolu de la science, ou, pour mieux dire, que c'est la science elle-même, puisqu'à quelque degré qu'on la prenne, la science ne fait qu'expliquer et interpréter[1]. Lui contester ce droit, c'est donc contester la science elle-même. Et ce droit on ne peut pas le limiter, car, le limiter, c'est encore l'annuler.

L'on dit: la raison ne saurait tout comprendre, et il y a des mystères impénétrables à la sagesse humaine.

Mais, d'abord, il faudra déterminer quelles sont les choses que la raison peut comprendre, et quelles sont celles qu'elle ne peut pas comprendre. Or, il est impossible de poser exactement cette limite. Car pourquoi telle limite plutôt que telle autre? Et comment affirmer d'une manière absolue que ce qui échappe aujourd'hui à l'intelligence lui échappera toujours? Et puis, qui posera une telle limite? Qui dira que telle chose est accessible à l'intelligence, et que telle autre ne l'est pas? Évidemment ce ne peut être que l'intelligence elle-même. Mais, lors même qu'on admettrait que l'intelligence peut se poser à elle-même cette limite, ce qui paraît contradictoire à sa nature et à son essence, qui consiste à *entendre*, et à entendre d'une manière absolue, lors même, disons-nous, que l'intelligence pour-

[1] Conf. plus haut, chap. III, § 2, et avant-propos.

rait se poser cette limite, toujours est-il qu'elle devra dire pourquoi elle la pose, et pourquoi elle la pose ici plutôt que là; ce qui suppose déjà une certaine connaissance, ou du moins une certaine possibilité de connaître, qui dépasse la sphère dans laquelle on veut la circonscrire. Ce sera une connaissance négative, si l'on veut, ou un sentiment vague, une vue obscure de son objet, mais ce sera toujours une connaissance, ou un commencement de connaissance, lequel implique la possibilité d'un nouveau développement, d'une connaissance plus claire et plus complète, et maintient intacts le droit et la suprématie de la science.

C'est que, en effet, nous le répétons, il est impossible de marquer une limite à l'intelligence, parce qu'avec l'intelligence est donnée la compréhensibilité absolue des choses, et le développement de la connaissance finie n'est que le passage de cette infinie possibilité à l'acte; et, lors même qu'on accorderait que l'intelligence ne pourra jamais atteindre à l'acte absolu de la connaissance, toujours est-il que la sphère de son activité pourra s'étendre indéfiniment[1].

Du reste, lorsqu'on accuse de témérité l'intelligence qui s'efforce d'expliquer les choses surnaturelles et incompréhensibles, tels que les mystères du christianisme, non-seulement on méconnaît cet instinct profond et irrésistible qui la porte à rechercher en toutes choses un élément rationnel et divin, et comme un reflet de sa propre essence, mais on interdit, par là même, toute recherche scientifique. Qu'est-ce que, en effet, un mystère? C'est, dit-on, un fait

[1] Voy. plus bas *sub finem*.

incompréhensible. Mais il y a bien d'autres faits qui sont en ce sens incompréhensibles, et on peut même dire qu'à un certain point de vue, et si l'on se place hors de la science, tout est incompréhensible. Est-ce que, par exemple, la Providence, la liberté, le rapport de l'âme et du corps, du fini et de l'infini, la naissance et la mort, sont des choses plus aisées à connaître que le dogme de la Trinité? Ce sont donc là aussi des mystères, et, à ce titre, ils ne sont pas du ressort de la science. Et cependant on ne s'est jamais avisé de contester à la science de pareilles recherches, car, les lui contester, ce serait la supprimer.

Voilà pourquoi, à toutes les époques, même aux temps où la foi semblait gouverner exclusivement le monde, tous les grands esprits ont éprouvé le besoin de se rendre compte de leurs croyances, et de donner à la foi une base rationnelle. Et ce n'est pas seulement la philosophie, mais la théologie elle-même qui s'est rendue l'interprète de ce besoin. C'est ainsi que nous voyons, à côté d'Abélard et de Leibnitz, les théologiens et les pères de l'Église, saint Augustin, Tertullien, saint Anselme, saint Thomas, s'appliquer à dégager dans les dogmes du christianisme l'élément rationnel et démonstratif.

La philosophie hégélienne peut donc s'autoriser, non-seulement du droit de la science, mais de la tradition de l'Église elle-même, pour soumettre la doctrine chrétienne au contrôle de la raison. Quant aux résultats auxquels elle est arrivée et à la valeur de ses explications, c'est là un point qui rentre dans l'appréciation générale de ses théories. Ce que nous voulions ici établir, c'est le droit qu'a la philosophie d'aborder ces recherches.

La seconde difficulté vient de la fausse notion qu'on se fait de la perfection et de l'imperfection en général, notion qu'on applique ensuite à la nature divine.

On prend, en effet, arbitrairement tel mode ou telle forme de l'existence, on la compare à une autre forme, et puis on dit que l'une est une perfection et l'autre une imperfection; ou bien, lorsqu'on est en présence d'une opposition, l'on supprime l'un des contraires, en se fondant sur le prétendu principe de contradiction, et sur ce que toute opposition est une imperfection, et que la perfection est dans l'identité; ou bien encore, on sépare les parties du tout ou le tout des parties, et on considère comme des perfections, tantôt le tout et tantôt les parties. C'est ainsi que, dans l'ordre politique, l'inégalité, comparée à l'égalité, est considérée comme une injustice et un mal, que, dans un autre ordre d'idées, le corps apparaît comme une imperfection vis-à-vis de l'âme, la douleur vis-à-vis du plaisir, la sensibilité vis-à-vis de la raison, et que tout mouvement et tout changement dans l'être marquent une déchéance, lorsqu'on les met en regard de l'immobilité et du repos.

Et c'est cette même notion qu'on transporte en Dieu, lorsqu'on retranche la Nature de son essence, et qu'on ne veut point admettre qu'il y ait plusieurs manières d'être et plusieurs degrés dans la vie divine.

Mais, si l'on demandait à ceux-là mêmes qui se représentent ainsi la perfection, de supprimer l'inégalité, le corps[1], la douleur et la sensibilité, ils seraient fort embar-

[1] Nous ne sommes pas en peine de trouver des arguments historiques et des autorités imposantes qui viennent à l'appui de l'opinion que nous émettons ici. Nous n'avons que l'embarras du choix. En voici quelques-uns: « Toute

rassés ou, pour mieux dire, ils ne le voudraient point. Et c'est, en effet, ce qui leur arrive, lorsqu'ils disent que la hiérarchie, dans l'État comme dans la science, est la condition de l'ordre et de la discipline, ou bien, que l'âme ne saurait rien accomplir sans le corps, que la douleur l'épure et la fortifie, que la sensibilité est une des sources et un instrument de l'art, et d'autres choses semblables. Et ils se comportent de même à l'égard de Dieu. Car ils disent que Dieu est la cause, ou la substance, ou le bien, ou la justice absolue, ce qui ne signifie rien autre chose, sinon qu'il

substance, dit saint Justin, *de unitate Dei*, qui ne peut être soumise à une autre, à cause de sa légèreté, a cependant un corps qui constitue son essence. Si nous regardons Dieu comme incorporel, ce n'est pas qu'il le soit, mais c'est pour le désigner le plus respectueusement possible. Tertullien dit quelque part : « *Quis negabit Deum esse corpus, etsi Deus spiritus ?* » Et dans le traité *de anima* : « Nous prétendons, dit-il, que l'âme est corporelle, qu'elle a une substance et une solidité propre (*proprium genus substantiæ et soliditatis*), par laquelle elle peut sentir et pâtir. » Et ailleurs : « L'âme d'un homme souffre aux enfers ; elle éprouve des douleurs cruelles.... Tout cela n'est rien sans la matérialité. » Anorbe (*Advers. gentes*), Théophile d'Antioche, Saint-Jean de Damas, Saint-Irénée, Origène ont écrit dans le même sens ; et au concile de Latran, auquel présidèrent Jules II et Léon X, on posa ce principe : « *Caro et anima simul fiunt sine calculeo temporis atque simul in utero etiam figuntur in anima.* » Si maintenant nous ouvrons la Somme de Saint-Thomas, nous y trouvons des propositions comme celles-ci : « L'âme est composée de *forme* et de *matière* (*potentia*, *materia prima*), parce qu'elle va de l'ignorance à la science et du vice à la vertu (Quest. 75, art. 5). » Et à la question de savoir si l'intelligence (*principium intellectivum*) a une forme corporelle, il y répond affirmativement, et rappelle, à ce sujet, l'opinion de Clément V, qui, dans le concile de Vienne, déclare hérétique celui qui ne croit pas à cette doctrine (Quest. 76, art. 2). Il va même plus loin, et il prétend que le principe intellectuel se multiplie avec les corps. *Ibid.* Enfin, nous rappellerons la doctrine de saint Paul, qui dit que l'âme revêtira après sa mort un corps glorifié (ἐνδοξον), et le dogme de la résurrection, toutes choses qui, à quelque point de vue que l'on se place et quelque supposition que l'on fasse, n'ont une signification qu'autant qu'on admet la nécessité et l'origine divine de la Nature. Il n'y a, en effet, qu'un spiritualisme faux et exagéré qui, dans l'impuissance où il est de saisir les véritables principes des choses, supprime la Nature, se place ainsi en dehors de la réalité, et réduit l'âme à une abstraction.

y a des différences et des degrés dans la vie divine. Et, pour la Nature, après l'avoir séparée d'une manière absolue de Dieu, et l'avoir considérée comme une sorte d'apparence et d'accident, on revient peu à peu à l'opinion contraire, et l'on convient que l'âme s'élève et se retrempe dans les magnificences et les forces de la Nature, qu'il y a en elle quelque chose de divin, qu'on y sent, et on y retrouve comme l'image de l'éternel et de l'infini, et l'on finit ensuite par admettre que son principe réside en Dieu[1].

Et, en effet, la vraie perfection de l'être ne réside pas dans tel élément, tel mode ou telle partie, mais dans l'unité des parties, et dans cette nécessité interne et rationnelle qui amène leur enchaînement et leur passage réciproque de l'une à l'autre. Elle n'est, par conséquent, ni dans la lumière, ni dans l'ombre, ni dans le mouvement, ni dans le repos, ni dans l'armée, ni dans son chef, ni dans les gouvernants, ni dans les gouvernés, mais dans leur rapport, leur fusion et leur harmonie. Tout ce qui est et qui a sa raison d'être, tout ce qui est fondé sur la nécessité et l'idée, est parfait en soi et dans les limites que comporte sa nature; et lorsqu'on dit que telle chose est plus parfaite que telle autre, que l'architecte, par exemple, possède plus de perfection que le manœuvre, et la tête que tel autre membre, on ne veut pas dire que l'état de manœuvre est une imperfection à l'égard de celui d'architecte, ou que la tête est plus parfaite que le cœur, mais seulement que l'état ou la fonction d'architecte contient des propriétés, des caractères, des aptitudes, que ne contient pas l'état de

[1] Conf. plus haut, chap. V, § 2.

manœuvre, et qu'il y a dans la tête des propriétés qui ne sont pas dans le cœur, bien que ces choses soient chacune ce qu'elle peut et ce qu'elle doit être, et qu'elle concoure, pour sa part, à la perfection et à l'harmonie de l'ensemble. Et ce qui le prouve, c'est que l'une est tout aussi nécessaire que l'autre, et que la maison suppose l'action combinée de l'architecte et du manœuvre, et la vie, l'action combinée de la tête et du cœur.

Telle est aussi la notion qu'on doit se faire de la perfection divine.

Dès qu'on se représente, en effet, Dieu et l'essence divine comme une unité qui contient la différence et la multiplicité, il faut aussi admettre plusieurs degrés dans sa perfection, et considérer chacun de ces degrés comme un élément intégrant de son être et de sa perfection absolue. Et ainsi, lorsqu'on dit que Dieu est l'Esprit, et qu'on ajoute qu'il est aussi la cause, le bien, la substance absolus, on ne veut point dire que toute sa perfection est dans l'Esprit, de telle sorte qu'elle subsisterait tout entière, lors même qu'on retrancherait les autres déterminations ou attributs, mais seulement que l'Esprit, la pensée absolue est la forme la plus élevée de son existence, laquelle, cependant, ne saurait être séparée des autres déterminations, pas plus que celles-ci ne sauraient être séparées de l'Esprit. C'est comme si l'on disait que la perfection du corps est dans la plante, et celle de la plante dans la fleur ou le fruit.

Ces considérations nous font aussi comprendre comment la Nature, loin d'être une imperfection, constitue un élément, un mode, un moment essentiel de la vie divine.

A cet égard, tout le problème se réduit, au fond, à la

question de savoir si la Nature a un principe et une essence. Car, si elle a une essence, elle a, comme toute essence, sa raison et sa racine en Dieu. Or, qu'elle ait une essence, c'est là un point que nous avons établi.

Nous allons, cependant, compléter cette démonstration par d'autres considérations, et en examinant quelques points partiels, quelques conséquences qui en découlent.

Toute religion, par cela même qu'elle est une religion, renferme, ainsi que nous l'avons fait observer[1], un principe et un degré de vérité. Il n'y a pas, par conséquent, de religion absolument fausse, pas plus qu'il n'y a de doctrine philosophique qui ne contienne un germe de vérité, puisque le scepticisme lui-même est une condition de la science, et qu'il vaut mieux que l'absence de toute connaissance scientifique[2].

S'il en est ainsi, les religions de la Nature, qu'elles adorent la nature élémentaire et inorganique, la lumière, le feu, ou la nature organique, les plantes, les animaux, ou la Nature considérée dans son ensemble et comme être absolu, ces religions, disons-nous, ont toutes un fondement rationnel, et elles ne se distinguent de la religion absolue que parce qu'elles ne contiennent pas la vérité en son entier.

Or, le culte de la Nature repose sur cette croyance, instinctive ou réfléchie, que Dieu est présent dans la Nature, qu'il se communique à elle, et que la Nature est d'une essence divine.

[1] Voy. plus haut, même §.
[2] Voy. chap. IV, § 5.

L'erreur des religions naturalistes commence là où, au lieu de se borner à considérer la Nature comme un mode, et un moment de la vie divine, elles l'identifient et la confondent avec Dieu. C'est une erreur analogue à celle des doctrines sensualistes qui prétendent expliquer l'être et la connaissance des choses par la matière et la sensation.

La vraie et absolue religion serait donc celle qui, sans condamner la Nature, et tout en reconnaissant sa réalité et sa nécessité, reconnaîtrait, en même temps, l'Esprit, et ne verrait dans la Nature qu'un moment de l'Idée, un degré qu'elle franchit pour s'élever jusqu'à l'Esprit.

Telle est la pensée qui est au fond du christianisme et qui fait sa puissance et sa vérité, pensée que Pascal exprimait, lorsqu'il disait que *la Nature marque partout un Dieu perdu, et dans l'homme, et hors de l'homme.*

Et, en effet, si l'on examine attentivement la pensée et le sens interne du christianisme, on verra que, loin d'avoir condamné la Nature, il l'a réhabilitée, loin de l'avoir présentée comme un accident et une sorte de néant vis-à-vis de l'Esprit, il a proclamé, et comme fait toucher du doigt par un exemple visible, son étroite parenté avec lui. Car, en descendant dans la Nature, et en revêtant une enveloppe visible et matérielle, Dieu n'a pas seulement élevé la Nature jusqu'à l'invisible et à l'absolu, mais il a montré son union consubstantielle avec elle, union qui, suivant l'Église elle-même, se renouvelle et se perpétue dans la Cène. Et, en s'unissant à la Nature, il s'est soumis à toutes les conditions qui sont inhérentes à son essence et à son idée éternelle, et il n'y a pas choisi ce qui est considéré

comme une perfection, la jouissance et la vie, mais il a subi la souffrance et la mort, et il a par là sanctifié la mort elle-même, en rendant témoignage de sa divine origine. Car, s'il est mort, c'est qu'il *pouvait* mourir, ce qui, en d'autres termes, veut dire, que loin que la mort soit contradictoire et incompatible avec son essence, trouve, au contraire, en elle son fondement et sa plus haute justification.

De fait, la difficulté qu'on éprouve à concilier la mort avec la notion de Dieu vient de plusieurs causes. Elle vient d'abord de la fausse notion qu'on se fait de la perfection, ce qui conduit à penser que la vie seule est une perfection, et que la mort est une imperfection. Elle vient ensuite de ce qu'au lieu de considérer la mort en elle-même, dans son idée et dans ses rapports avec les choses, on la considère dans l'individu et dans le cercle de son existence; ce qui conduit à penser que la mort est un mal, puisqu'elle enlève l'individu à la vie, à tous les biens et à toutes les jouissances qui l'accompagnent. Elle vient, enfin, de ce qu'on sépare la Nature et l'Esprit, et qu'on les place, l'un en regard de l'autre, dans un état d'indifférence, ce qui conduit, d'abord, à penser que l'Esprit peut subsister sans la Nature, et ensuite, à concevoir Dieu comme un esprit qui n'a aucun rapport interne avec la Nature.

Pour dissiper ces illusions de l'entendement et ces apparences auxquelles s'arrête la pensée irréfléchie, il n'y a, ici aussi, qu'à se demander, d'abord, si la mort a une essence et une loi invariable et absolue, suivant laquelle elle s'exerce et s'accomplit. Or, les discussions précédentes démontrent qu'il y a une essence de la mort, comme il y a une essence de la vie, de l'animal, de l'organisme et des

choses en général[1]. Et la conscience irréfléchie elle-même reconnaît cette vérité lorsqu'elle dit que Dieu est le principe de la mort comme il est le principe de la vie, que c'est lui qui fait surgir et disparaître les individus et les peuples, et d'autres expressions semblables, ou lorsqu'elle

[1] Les physiologues, par cela même qu'ils n'admettent pas en général l'idée de l'organisme (nous disons en général, parce qu'il y en a qui l'admettent, Burdach par exemple), ne veulent pas reconnaître non plus l'idée de la vie et de la mort. Et, cependant, ils essaient d'en donner une définition (Cuvier, *Règne animal*, introd.; Bichat, *Recherches sur la vie et sur la mort*). Mais, ou cette définition n'a qu'une valeur nominale, et la vie ne serait, en ce cas, qu'un composé de mots, ce qu'ils n'oseraient point soutenir, ou bien, il faut qu'ils admettent une essence et une idée de la vie et de la mort. Et c'est, au fond, ce qu'ils reconnaissent implicitement lorsqu'ils s'attachent à déterminer leurs conditions et les éléments fixes et invariables qui les produisent. C'est ce que reconnaît Cuvier, par exemple, qui, après avoir défini la vie par la faculté qu'ont les corps de s'assimiler d'une *manière déterminée* les substances environnantes, et d'éliminer une portion de leur substance, finit par dire que la *forme* du corps vivant lui est plus essentielle que sa matière. Or, cette *détermination*, cette *forme* n'est autre chose que l'idée, laquelle n'apparaît à Cuvier que comme une simple forme, par les raisons que nous avons signalées à plusieurs reprises (voy. chap. III et chap, IV). Et, en effet, l'insuffisance des recherches des physiologues vient de l'insuffisance de leur éducation philosophique et de l'absence d'une connaissance systématique. Cela fait qu'ils ignorent, d'une part, la nature et l'importance de l'idée, et que, d'autre part, ils prennent la vie, la mort, l'organisme au hasard, sans se rendre compte de la place et du rôle qu'ils remplissent dans l'ensemble des êtres, ni des conditions, des éléments intégrants, des moments de l'idée, pour nous servir du langage de Hegel, qui entrent dans leur constitution. De là, des définitions vagues et superficielles, comme celle de Cuvier, ou comme celle de Béclard, qui définit la vie l'*organisme en action*, et la mort l'*organisme en repos*, ou comme celle de Bichat, qui définit la vie l'*ensemble des fonctions qui résistent à la mort*. De là, l'insuffisance des résultats qu'ils obtiennent, même au point de vue expérimental et physiologique, et cela précisément parce qu'ils n'ont pas un *criterium*, un fil régulateur, une idée, en un mot, qui les dirige dans leurs recherches, et qui donne à celles-ci un sens et une unité. Qu'on ouvre, par exemple, le livre de Bichat, et l'on verra que, si une intention sérieuse et scientifique a présidé à ses recherches sur la vie et la mort, le résultat ne répond nullement à cette intention. Il n'y répond pas au point de vue physiologique, car toutes ou presque toutes ses observations, et les plus importantes, sont aujourd'hui contestées. Il y répond bien moins encore au point de vue philosophique. Car tout ce qu'on y trouve sur la sensibilité, le sentiment, l'entendement, n'offre rien de bien remarquable. Conf. sur ce point plus haut, chap. IV, § 3, et chap. V, § 2.

personnifie la mort, comme elle personnifie la gloire, la puissance, la justice, et qu'elle en fait un être, une force réelle. Car la pensée qui se trouve au fond de cette croyance et de la forme symbolique dont on la revêt, est que Dieu est la mort, comme il est la justice, la puissance, etc., ou, ce qui revient au même, que la mort est, comme la justice, le bien, la puissance, une détermination et un attribut de Dieu.

Puis donc que la mort a une essence, et qu'elle a son principe en Dieu, elle se trouve par là même justifiée, et l'on n'est pas fondé à la considérer comme une imperfection.

Et c'est, du reste, ce qu'on peut aisément constater dans la sphère des faits et de l'expérience elle-même. Car on voit la mort exercer une action tout aussi essentielle que la vie, et y être invoquée comme une nécessité salutaire et bienfaisante, de même que l'ombre est invoquée contre les ardeurs du soleil ou l'éclat de la lumière.

Lorsqu'on dit, en effet, que vivre vaut mieux que mourir, on s'arrête, ainsi que nous l'avons fait remarquer, à la représentation sensible, et à l'être envisagé dans son existence individuelle et isolée. Car, comme la mort emporte ce qu'il possède de beauté, de puissance et de génie, on en conclut que la mort est un mal et l'opposé de ces perfections. Mais, d'abord, si la mort est ici considérée comme un mal, lorsqu'elle détruit le vice, la laideur, les monstres et les produits malfaisants de la Nature, elle est considérée comme un bien. Et ainsi, même dans les limites de l'existence individuelle, elle est tantôt un mal et tantôt un bien. C'est qu'en effet, la mort est une perfection tout

aussi bien que la vie, et elle est une perfection, parce qu'elle est tout aussi nécessaire que la vie.

S'il est des cas où la vie vaut mieux que la mort, il en est d'autres où la mort vaut mieux que la vie.

L'organisme ne se maintient et ne se développe que par la destruction de l'organisme, et l'être vivant ne saurait donner la vie qu'en se dégradant et en se détruisant lui-même.

Mais c'est surtout dans le règne de l'amour et de l'Esprit que s'exerce l'action bienfaisante de la mort. Aimer, c'est mourir, et naître à la vie de l'esprit, c'est mourir de la vie du corps. L'amour aspire à l'idée, et c'est cette aspiration qui consume la vie et entraîne la mort. Celui qui aime doit être prêt à mourir pour l'objet de ses désirs, et sa mort est la consécration et le triomphe de son amour. Et plus il aime, plus sa mort sera prompte et certaine, plus profond sera le désir de la mort et le mépris de la vie. On doit même dire que la vie de celui qui aime est une mort continuelle, que c'est l'anéantissement et comme la fusion de lui-même dans l'objet de son amour. Car l'amour c'est la flamme qui allume et dévore les corps tout à la fois. Il échauffe et illumine l'âme, mais il brise et dissout l'enveloppe qui l'emprisonne. Ce qui l'attire, c'est la beauté, la liberté, l'humanité, la science, et celui qui aime, lutte, se consume et se dévoue pour elles à la mort. Et c'est ainsi que la Nature s'élève jusqu'à l'Esprit, ou, pour nous servir d'une expression plus populaire, que l'Idée pénètre dans le monde et le fait à son image. Car, ce que l'on veut dire par là, c'est que la Nature se transforme au contact et sous l'action de l'Idée et de la pensée, qui l'approprient à leurs

fins et à leurs besoins. Le mouvement, le progrès, les transformations sociales supposent la destruction et la mort. Et la mort est l'œuvre de l'Esprit, qui pense l'Idée et qui, par cette pensée, anéantit la Nature et s'affranchit de ses entraves[1].

Telle est la beauté, telle est la poésie de la mort. Par conséquent, lorsqu'on dit que Dieu est la mort, non-seulement on énonce une vérité démonstrative et réfléchie, mais une vérité que l'expérience et la conscience vulgaire elles-mêmes reconnaissent et proclament.

On pourrait, par des considérations analogues, établir la légitimité et l'origine divine de la douleur et de la sensation. Et ainsi, ces propositions : *Dieu est la sensation, Dieu est la douleur,* sont tout aussi rationnelles et nécessaires que *Dieu est la justice, Dieu est le bien*, etc.

Mais, de ce que Dieu est la *mort*, la *sensation,* la *douleur,* il ne s'ensuit pas qu'il soit sujet à la douleur et à la mort. Car c'est précisément parce qu'il est le principe de la mort qu'il ne meurt point, et parce qu'il produit la douleur que la douleur ne saurait l'atteindre.

Et, en s'en tenant à la simple expression verbale, on voit qu'il serait illogique de dire que la *douleur souffre* et que la *mort meurt,* tandis que les expressions, la *douleur fait souffrir,* et la *mort fait mourir,* sont parfaitement logiques et intelligibles.

C'est que Dieu est l'Idée et la pensée absolue, et qu'à ce titre, il produit les choses sans se confondre avec elles, sans souffrir et se réjouir comme elles, et sans participer

[1] Voy. sur ce point l'appendice II, qui fait suite à l'introduction, et l'ode de Léopardi : *Amore e Morte*, un des plus beaux morceaux de la poésie moderne.

à leur finité. C'est, en quelque sorte, bien que dans un sens plus profond, le médecin, qui, en les pensant, peut produire la maladie et la santé, sans y participer, ou, mieux encore, c'est la science, qui éclaire l'intelligence[1] sans en être éclairée.

Et, en effet, les choses ne sont pas dans la pensée et dans l'Idée telles qu'elles sont en elles-mêmes et dans leur existence individuelle et finie, et elles ne sont pas, non plus, dans l'unité de l'Idée comme elles sont dans leur existence isolée et fragmentaire. Le mouvement intelligible meut sans se mouvoir, il ne remplit pas, comme le mouvement sensible, tel temps ou tel espace, mais tous les temps et tous les espaces; et c'est là précisément ce qui fait que le mouvement sensible se produit et peut se produire. La douleur et le plaisir intelligibles se pensent et ne se sentent pas, et ce sont cependant ces pensées éternelles qui répandent la souffrance et le plaisir dans le monde. De plus, l'être sensible est soumis à la succession et à la division; il existe dans des organes limités, il entend, il se meut, il souffre, il jouit, il passe successivement et tout entier par chacun de ces états, et c'est là ce qui fait sa finité. La pensée absolue échappe à ces imperfections. Car rien ne lui est étranger, et elle s'assimile et s'approprie toutes choses, et toutes choses sont en elle, sous leur forme la plus parfaite et dans leur unité. Ainsi, ce qui est divisé dans l'être sensible, se trouve uni dans la pensée, et ce qui est successif dans l'un, est simultané dans l'autre. Voilà pourquoi ce qui est un sujet de joie et de douleur pour la conscience

[1] Finie.

sensible ne saurait atteindre la pensée qui pense l'éternel et l'unité. L'illusion, l'erreur, et, par suite, des regrets et des désirs impossibles et insensés troublent et agitent l'être fini. L'absolue pensée, au contraire, ne saurait se tromper, et elle est, par cela même, impassible, elle produit et laisse passer les événements du monde sans subir aucune altération. Ce n'est pas, comme le prétend Aristote, que le monde ne la touche pas; car le monde n'est pas une œuvre qui lui est étrangère. Elle aime, au contraire, le monde et elle veut son bien. Mais son bien suprême, c'est sa pensée, qui, par cela même, est le bien du monde. Penser donc sa pensée, et dans sa pensée, l'Idée éternelle des choses, c'est tout à la fois penser et aimer le monde et faire son bien.

Telle est la pensée et tel est Dieu, ou, du moins, telle est la plus haute notion que nous pouvons nous faire de lui. En deçà, nous n'en avons que des déterminations limitées, au delà, il n'y a que vide et néant.

§ 4.

L'ÉTAT, L'ART, LA RELIGION ET LA PHILOSOPHIE.

Mais, si la pensée et l'Idée forment le plus haut degré de la vérité et de l'être, tout dans le monde aspirera à cette fin suprême, tout sera comme entraîné par un mouvement qui doit élever les choses à ce point où l'Idée apparaît comme idée pure, comme principe absolu, dans son existence simple, indivisible et éternelle. Et ce mouvement ascensionnel des choses ne doit pas être considéré comme un fait accidentel et extérieur à leur constitution, mais

comme une condition nécessaire, comme un élément intime de leur existence[1]. L'État, l'Art, la Religion, ne sont pas des accidents dans la vie de l'Esprit, mais ils sont l'Esprit lui-même, et ils forment autant de degrés, autant de modes essentiels de son absolue existence. Supposer d'autres facultés, d'autres manières d'être dans l'Esprit, c'est supposer que la plante peut vivre et grandir au milieu d'autres conditions, avec d'autres aliments que ceux qui la nourrissent, avec d'autres organes que ceux dont elle est douée.

C'est dans l'État que l'Esprit, après avoir traversé les sphères inférieures de son existence, commence à se produire et à se reconnaître comme esprit absolu.

Dans la sensation et la vie sensible se trouve déjà, comme condensée, la vie de l'Esprit. Car on peut dire que tout est dans la sensation. Mais tout y est à l'état obscur et enveloppé, et l'Esprit s'y trouve encore comme plongé dans la Nature. Par l'entendement, l'Esprit pense le général et l'idée, mais l'idée et le général abstraits et subjectifs[2]. Dans l'État, au contraire, l'Esprit commence à se produire comme esprit subjectif et objectif, comme idée théorique et pratique tout à la fois.

Deux éléments, deux conditions essentielles constituent, en effet, l'État et la vie sociale, à savoir, la loi et l'activité extérieure qui l'applique et la réalise. Par là, l'esprit subjectif s'objective dans le monde extérieur, le transforme et se l'assimile.

Il ne faut pas, nous l'avons vu, se représenter la vie so-

[1] Voy. plus haut, § 1, et § précédent.
[2] Conf. plus haut, chap. IV, § 5, et § précédent.

ciale comme un agrégat de parties, unies par des rapports extérieurs et accidentels, mais comme une unité indivisible, comme un organisme où la vie de chaque membre se lie à la vie du tout et en dépend. L'esprit d'un peuple n'est pas plus un agrégat que l'esprit individuel. Tout, dans l'un comme dans l'autre, se tient, tout y est nécessaire, tout y est lié par des rapports internes et substantiels. Par conséquent, la fin de l'État n'est pas le particulier, mais le général; ce n'est pas le bien de l'individu, mais le bien de la communauté; car le bien de l'individu est compris dans le bien de la communauté et en découle. Il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de loi qui s'applique à l'individu. Et dans toute loi, le législateur doit avoir en vue l'unité, l'ordre et l'harmonie des parties; il doit, en d'autres termes, s'efforcer de réaliser l'idée de l'État en son entier, avec toutes ses tendances, ses besoins et ses intérêts[1].

Mais l'unité de l'État n'est qu'une unité imparfaite, où l'Idée n'existe que sous une forme limitée et finie. L'esprit

[1] Le vice des formes politiques qu'on appelle pures, la monarchie et la démocratie, consiste en ce que ni l'une ni l'autre ne répond à l'idée entière de l'État et à sa véritable unité, et que, partant, elle ne satisfait qu'à des tendances et à des besoins partiels de l'esprit. La monarchie, ne voyant que l'unité, supprime la différence et la liberté. La démocratie, ne voyant que la différence et la liberté, supprime l'unité. Au fond, l'une et l'autre substituent une unité artificielle et abstraite, l'unité de l'entendement, à l'unité concrète et spéculative. L'unité de la démocratie c'est l'égalité, qui n'est qu'une unité extérieure et matérielle. L'unité de la monarchie c'est l'individualité et le moi du monarque, non ce moi qui contient le non-moi, cette puissante et riche individualité qui est comme l'expression condensée de la pensée d'un peuple, mais cette individualité qui n'est et qui ne voit qu'elle-même, ses volontés, ses caprices et ses illusions. On a considéré les gouvernements mixtes comme des gouvernements purement conventionnels. Mais ils sont, tout au contraire, les gouvernements de la raison, les gouvernements qui peuvent réaliser le mieux l'idée de l'État. Et c'est à cette fausse habitude de l'esprit qui, en voulant tout simplifier, mutile les êtres et substitue des unités factices à la vraie unité, c'est à cette fausse habitude qu'il faut attribuer l'opinion qui fait chercher dans les formes politiques extrêmes le gouvernement le plus parfait.

d'un peuple est essentiellement limité. Il est extérieurement limité par des conditions physiques, le climat, le sol et ses produits, les forces de la nature dont il peut disposer, et au milieu desquelles il vit et se développe. Il est intérieurement limité par ses besoins, ses facultés, ses habitudes morales et intellectuelles. C'est une âme limitée dans un corps limité. Et c'est cette limitation qui fait sa nationalité, laquelle se trouve, par cela même, à côté d'autres nationalités, bornées comme elle, et, comme elle, soumises aux conditions du temps et de l'espace.

Lors donc que l'esprit d'un peuple a réalisé et épuisé ce qu'il contenait virtuellement de puissance et de vitalité, il se retire, et doit se retirer de la scène de l'histoire, pour livrer la domination du monde à un autre peuple, qui saura, mieux que lui, exprimer l'idée de l'État, et l'idée absolue. Voilà pourquoi l'apogée de sa puissance et de sa civilisation marque le plus souvent le commencement de sa décadence, et pourquoi le moment de sa plus grande expansion est suivi d'une époque de faiblesse et d'épuisement. Quand ce moment fatal est arrivé, tout conspire à sa perte, et ce qui autrefois faisait sa grandeur et son salut, ses mœurs, ses institutions, ses croyances, sa puissance matérielle, tout lui est une cause de destruction et de mort; de même que dans un corps malade les aliments, qui autrefois entretenaient ses forces et sa beauté, se corrompent et hâtent sa décomposition.

Mais au-dessus des esprits et des nationalités finis s'élève l'Esprit infini, l'Esprit du Monde. C'est lui qui élève et abaisse les nations, et qui, après leur avoir communiqué l'être et la vie, se retire d'elles et les abandonne à

leur destinée, parce qu'il ne s'y retrouve pas dans la plénitude de sa vérité et de son existence. Dieu est, en effet, à l'égard des choses finies, une affirmation et une négation. C'est une affirmation, car tout ce que les choses finies possèdent de réalité, c'est de lui qu'elles le tiennent; c'est une négation, car, au regard de Dieu, les choses finies ne sont qu'impuissance et néant.

L'Esprit du Monde se manifeste sous trois formes et dans trois sphères de l'existence, à savoir, dans l'Art, la Religion et la Philosophie.

L'Art tient encore par un côté à l'État, et par l'autre il s'en distingue.

Et, en effet, l'objet et l'essence de l'Art, ce n'est pas seulement, comme on l'a prétendu, la morale et la religion, mais l'idéal, ou l'Idée, ou, si l'on veut, toute idée qu'on peut revêtir d'une belle forme. L'artiste part de la croyance en la réalité d'un monde idéal, monde où il vit, qui attire et illumine son intelligence, et qu'il s'efforce de traduire et de fixer, en quelque sorte, par un signe visible et matériel. La loi politique, tout en affectant une forme simple et générale, a un sens et un but essentiellement relatifs et finis. L'Art, au contraire, aspire à l'absolu. Ce que pense et ce que veut représenter l'artiste, c'est la douleur et la joie infinies, c'est la beauté, la puissance, la liberté absolues; et tandis que le champ sur lequel s'exerce principalement l'activité politique, c'est la Nature, celle-ci n'est plus pour l'Art qu'une sorte de nécessité qu'il subit; elle n'est plus une réalité, mais un symbole, une matière que l'Idée anime et crée, en quelque sorte, et qui n'existe que par elle et pour elle. Et c'est là ce qui explique les vives

jouissances de l'Art, qui, en détachant l'Esprit de la vie de la Nature, le placent dans la région de la liberté et de la vie éternelle; comme aussi l'action que l'Art exerce sur la civilisation et les progrès de l'esprit humain. Car, en entretenant dans l'Esprit le culte et la croyance d'un monde invisible, l'Art opère une première reconciliation de l'Esprit et de la Nature, et élève la réalité visible jusqu'à l'Idée[1].

Mais, si par ce côté l'Art touche à l'Absolu, par un autre il retombe dans la sphère de la Nature, dans le monde des existences relatives et finies.

De fait, la Nature, qui, sous une forme ou sous une autre, est un élément essentiel de l'Art, soumet la pensée artistique à la nécessité extérieure, et donne à son œuvre un caractère local et fini. D'où il suit aussi que la pensée s'ignore dans l'Art, qu'elle se cherche, pour ainsi dire, et s'imprime dans un être qui est hors d'elle, et qu'elle est impuissante à se saisir intérieurement elle-même et dans la parfaite simplicité de son essence. De plus, et par la même raison, l'Art ne saisit pas son objet en son entier, mais il le disperse et le morcelle, ce qui fait qu'il est essentiellement polythéiste, et qu'il ne saurait penser et représenter l'Absolu dans son unité.

Ainsi, l'Art vient se placer entre l'esprit fini, l'esprit des peuples, et l'Esprit infini, et on doit dire qu'il saisit l'Absolu, et qu'il ne le saisit pas, qu'il l'entrevoit et le pressent, sans pouvoir l'atteindre.

Mais ce qui se trouve posé au fond de cette contradiction, c'est l'idée d'un Esprit absolu où la Nature et les esprits

[1] Voy. plus haut, § précédent; chap II, § 4, et chap. III, § 2.

finis trouvent leur principe et leur unité. C'est là la *Religion.*

Dans l'Art, cette unité est posée à l'état virtuel et comme un pressentiment. Dans la Religion, au contraire, elle est donnée comme un objet réel et actuel, et comme un objet qui ne se révèle qu'à la pensée. Et, en effet, toute religion, quelle que soit la forme extérieure de ses dogmes et de son enseignement, repose sur la croyance en la réalité d'un Être infini qui contient la raison dernière des choses, et qui en fait l'harmonie et l'unité. Elle suppose, en outre, le rapport intime et substantiel de l'Être infini et des êtres finis, rapport qui n'est plus ici le résultat d'une communication visible et extérieure, mais d'une communication intérieure de pensée à pensée, d'esprit à esprit, et, par conséquent, elle suppose que l'Esprit infini se manifeste à l'esprit fini, et que l'esprit fini, à son tour, peut s'élever jusqu'à lui. C'est là l'essence de toute religion, et la religion la plus parfaite est celle où cette croyance et ce principe se trouvent exprimés de la manière la plus visible et la plus complète. Les religions de la nature ne diffèrent, à cet égard, des religions spiritualistes que par le degré de clarté suivant lequel cette vérité se manifeste à la conscience. Car le sauvage ne se prosterne devant son idole que parce qu'il voit en elle le signe d'une puissance invisible qui gouverne la Nature, et son adoration repose sur la croyance que cette puissance entend ses prières et sa pensée [1].

Ainsi, dans la Religion, tout élément extérieur a disparu, et il n'y a plus qu'un rapport intérieur et spirituel.

[1] Conf. § précédent.

Dans l'Art, l'Esprit et la Nature, tout en s'unissant, demeurent encore distincts et séparés. Dans la Religion, cette distinction s'est effacée, et il n'y a plus de rapport que d'esprit à esprit, de l'esprit fini qui dépouille sa finité, s'affranchit de ses désirs, de ses intérêts égoïstes et individuels, et s'élève dans la sphère de la vérité et de la liberté absolues.

Dans l'Art, la Nature est un élément essentiel et constitutif. Dans la Religion, elle n'est plus qu'un instrument que l'esprit emploie pour aller jusqu'à l'esprit, et les œuvres d'art elles-mêmes n'ont d'autre signification, ni d'autre usage à l'égard de la Religion.

C'est là ce qui explique la différence des émotions et des sentiments qu'éveillent la Religion et l'Art.

L'Art charme et touche l'esprit sans s'en emparer. Il l'élève et l'invite à la réflexion, sans troubler le calme et la sérénité de sa pensée. Et, quelque profondes que soient ses conceptions, il y a toujours en elles un élément fini et fugitif, qui fait qu'elles arrêtent l'esprit sans l'absorber. Les douleurs et les jouissances de l'Art sont des douleurs et des jouissances finies. Elles ont, elles aussi, leur source dans l'Idée, dans la pensée de l'absolue perfection, et dans la possession ou l'absence de cette perfection, mais elles sont limitées comme l'objet qui les produit.

La Religion, au contraire, saisit l'âme tout entière, et descend dans les replis les plus intimes de son être. Par les problèmes de son origine, de son essence et de sa destinée, elle l'oblige à fixer ses regards sur elle-même, à sonder les profondeurs de sa nature, et ce qu'il y a en elle d'impérissable et d'éternel. Aussi, les douleurs et les joies

qu'elle lui donne, sont-elles des douleurs et des joies infinies, et sa domination n'amène pas seulement la moralité et la piété, mais elle peut produire l'intolérance et le fanatisme.

Cependant, si l'Absolu, l'unité, la vie intérieure et spirituelle, sont l'essence de la Religion, et si, par là, la Religion s'élève au-dessus de l'Art, il y a, en elle aussi, un élément qui la retient dans le monde phénoménal et fini.

De fait, la condition de la Religion, la forme sous laquelle la pensée religieuse se produit dans la conscience, c'est la croyance et la foi. Or, croire c'est affirmer d'une manière immédiate et irréfléchie, c'est accepter l'objet de sa pensée, tel qu'il s'offre naturellement et instinctivement à l'esprit, ou tel qu'il lui est transmis par l'enseignement, sans le soumettre au contrôle et à l'action de la pensée scientifique et spéculative. D'où il suit que l'Absolu, tout en se révélant à la conscience religieuse, et tout en la remplissant de sa présence, y demeure comme voilé, *deus absconditus*, comme un objet dont elle ose à peine affirmer l'existence, et dont la nature se dérobe à ses regards. De là viennent les contradictions et les erreurs dans lesquelles tombe la conscience vulgaire relativement à Dieu, et que nous avons signalées ; de là, la nécessité d'avoir recours aux images et aux symboles, dans l'impuissance où elle est de saisir intérieurement et directement son objet ; de là, en un mot, l'élément humain et périssable des religions.

Mais, une fois l'Absolu posé dans l'Esprit, le passage de la foi à la science en est la conséquence simple et nécessaire. C'est à cette nécessité qu'obéissait saint Anselme,

lorsqu'il s'efforçait d'élever la foi jusqu'à la pure intelligence, *fides quærens intellectum.*

Et, en effet, l'Absolu ne peut apparaître que dans une intelligence qui est apte à le recevoir, et une intelligence qui n'entend pas l'Absolu, est une intelligence qui ne peut s'entendre elle-même, ni entendre les choses qui sont l'objet de sa pensée. Il y a donc un point où l'intelligence est adéquate à l'Absolu, et où l'intelligible et l'intelligence se confondent dans un acte simple et indivisible de la pensée. C'est là la *Philosophie*[1],

L'objet de la Religion et de la Philosophie est le même, et il ne diffère que par la forme. Car, pour l'une comme pour l'autre, cet objet c'est l'unité, c'est l'absolu, l'invisible et l'éternel.

Ce rapport de la Philosophie et de la Religion fait d'abord qu'il ne peut y avoir une opposition absolue entre elles. Car, en se niant et en s'excluant l'une l'autre, elles nient le même objet, et, par là, elles finissent par se nier elles-mêmes. Et ainsi, une philosophie qui ne verrait dans la Religion qu'une institution accidentelle et purement humaine, qu'une œuvre de l'intérêt et de la ruse, se mettrait en opposition avec l'histoire et avec le principe de l'histoire, c'est-à-dire avec l'esprit humain, et, par l'esprit humain, avec l'esprit divin. Et, d'un autre côté, la Religion, en frappant la Philosophie, non-seulement nie, elle aussi, l'histoire, mais elle frappe du même coup la raison et la source d'où elle émane.

Ce rapport explique ensuite la filiation historique de la

[1] Conf. § précédent.

Religion et de la Philosophie, et comment toute philosophie n'est qu'un développement d'une doctrine religieuse. D'où il ne faudrait point conclure, comme on le fait souvent, que la Philosophie est inférieure à la Religion, et qu'elle n'en est, en quelque sorte, qu'une superfétation. Car ce serait bien plutôt le contraire qu'il faudrait dire. Et, en effet, ce qui est antérieur dans l'ordre du temps, est postérieur dans l'ordre des essences. C'est ainsi que l'enfance précède l'âge viril, la feuille le fruit, et l'ignorance la science. Et, si l'opinion contraire était fondée, il faudrait dire que le paganisme vaut mieux que le christianisme, puisqu'il l'a précédé, ou que le présent et l'avenir valent moins que le passé. La vérité, à cet égard, est que la Religion et la Philosophie ont, toutes les deux, leur raison d'être et leur nécessité, et que c'est une entreprise téméraire et insensée que de vouloir les supprimer.

Cependant, si la Religion et la Philosophie coïncident par leur objet, elles diffèrent par la forme, et c'est cette différence qui amène leur désaccord. Ce désaccord ne peut pas porter sur l'esprit, mais sur la lettre, sur l'essence cachée et immuable, mais sur l'élément apparent et variable de la Religion. Elles affirment, en effet, toutes les deux, l'Absolu, elles voient, toutes les deux, le même objet, mais elles ne les voient pas de la même manière. C'est ainsi qu'un seul et même être se présente sous plusieurs aspects, suivant les dispositions et les aptitudes de l'intelligence, et qu'il n'est pas vu de la même manière par l'enfance et par l'âge viril, par l'homme ignare et par l'homme qui possède la science. Et l'on doit même dire qu'à chaque degré, à

chaque développement de la conscience correspond un point de vue distinct et nouveau [1].

Cet antagonisme, qui apparaît comme un mal, lorsqu'on se renferme dans le cercle limité de la vie nationale ou d'une époque, est un bien, et porte avec lui son remède, lorsqu'on se place au point de vue de la Religion et de la Philosophie absolues. Car la Philosophie, en appliquant sa pensée à la doctrine religieuse, dégage l'esprit caché sous la lettre, le force, pour ainsi dire, à se révéler, et, par là, épure et élève la Religion elle-même ; et celle-ci, à son tour, en entretenant dans l'Esprit le sentiment de l'Absolu, attire sur lui le regard de la pensée philosophique, et, par là, l'agrandit et le fortifie. Et c'est ainsi que de cet antagonisme, c'est-à-dire de cette action réciproque de la Religion et de la Philosophie, jaillit l'absolue vérité, et, par suite, leur conciliation.

Cependant, la forme de la connaissance philosophique ne doit pas être envisagée comme une forme accidentelle et subjective, mais comme constituant, avec son contenu, l'idée même de la Philosophie et de la Science. Il n'y a pas deux manières de connaître, et il n'y a pas deux manières de connaître l'Absolu, pas plus qu'il n'y a deux Absolus, et, si l'intelligence est adéquate à l'Absolu, elle doit connaître l'Absolu tel qu'il est, et tel qu'il se pense. Or, cette forme parfaite et achevée de la connaissance est la pensée dialectique ou spéculative. La pensée spéculative est l'acte suprême et la vie la plus intime de l'intelligence, à l'égard de laquelle les autres modes de la connaissance et de l'être ne sont que des degrés qui, pour ainsi dire, en préparent

[1] Conf. § précédent, et chap. IV, § 4, et appendice I, *sub finem.*

l'avénement et n'existent que pour elle. Et, en effet, dans la pensée qui s'est élevée à cette sphère de l'existence, tout élément extérieur, les symboles, les signes, le langage, ainsi que toute dualité, ont disparu. En elle, le sujet et l'objet, le commencement et la fin, l'avant et l'après, la Nature et l'Esprit n'ont plus de signification, ou, pour mieux dire, toutes ces choses sont en elle, et elle n'a qu'à regarder au dedans d'elle-même pour les y trouver sous leur forme simple, immuable et absolue.

Penser l'Idée, et la penser dans son unité, et, dans l'Idée, penser les choses, telles qu'elles sont, et telles qu'elles doivent être, c'est là toute son activité et toute son essence. C'est ainsi que la pensée parcourt de nouveau les choses, et les refait sur un nouveau modèle. Car elle les intellectualise par son contact et les élève à leur plus haute réalité; et à l'être qui s'ignore, elle donne l'intelligence, et ce qui est uni et mêlé dans la conscience vulgaire, elle le distingue et le sépare, et ce qui y est séparé, elle l'unit, et ce qui y apparaît comme un bien, elle le rejette comme un mal, et ce qui y apparaît comme un mal, elle le reçoit comme un bien, et ce qu'on y considère comme un accident, elle le considère comme une nécessité salutaire, et ce qui s'y trouve à l'état d'isolement, sans lien et sans rapport, elle le rapproche et le ramène à l'unité, et, enfin, ce que la pensée irréfléchie ne saisit que dans la succession et dans le temps, elle le saisit en dehors du temps et dans un instant indivisible.

La pensée est donc le centre vers lequel convergent tous les êtres, le point où s'accomplit leur conciliation, et l'on doit dire d'elle, qu'elle est toutes choses, sans être aucune

d'elles en particulier, et qu'elle est partout et nulle part. Or, si Dieu est la Pensée, la pensée spéculative, la pensée qui seule peut penser l'éternel, est aussi ce qu'il a de plus divin.

Telle est la pensée, en dehors et au-dessous de laquelle il n'y a que vérité incomplète, illusion, apparence, mélange de vérité et d'erreur.

Mais la pensée, qui met l'âme en possession de l'absolue vérité, la met aussi, et par là même, en possession de la parfaite liberté. En dehors de la pensée, il n'y a que division, dualité, antagonisme de forces opposées, sous lequel la liberté succombe et périt. Ce n'est qu'en pensant l'Absolu, et dans l'acte par lequel il le pense, que l'Esprit s'affranchit de toute influence étrangère, et qu'il se place dans un état d'absolue liberté[1].

S'il en est ainsi, la vie spéculative est la vie par excellence, la vie où l'âme trouve son repos, sa félicité et la plénitude de son existence.

On s'est souvent demandé, laquelle vaut mieux de la vie spéculative ou de la vie active, et l'on a aussi souvent donné la supériorité à la vie active.

La vie active, disent ses partisans, s'exerce dans le domaine de la réalité, elle a une base inébranlable, le monde visible et les événements dont il est le théâtre, tandis que la pensée vit dans un monde idéal et abstrait, dont rien ne prouve la réalité. Et, d'ailleurs, réaliser vaut mieux que penser, car l'acte réalisateur contient et la pensée et l'œuvre de la pensée.

Ce qui donne naissance à cette opinion, c'est une notion

[1] Conf. § précédent.

incomplète de la véritable pensée spéculative, ainsi que de la science, de ce qu'elle peut, et de ce qu'elle doit être.

On peut dire, en effet, que toute pensée scientifique est une pensée spéculative, en ce sens qu'elle recherche et qu'elle pense les principes et l'absolu. Mais, de même qu'il y a une science fausse ou incomplète, de même il y a une pensée spéculative fausse ou incomplète.

Or, la pensée spéculative incomplète est le *rationalisme*[1]. Et, en effet, par cela même que cette philosophie ne saisit qu'un seul aspect de la vérité absolue, la réalité lui échappe, ce qui fait que non-seulement les événements et la vie réelle ne répondent nullement à ses doctrines, et que le monde va d'un côté et la science de l'autre, si l'on peut s'exprimer ainsi, mais que ceux-là même qui la professent, vont le plus souvent à l'encontre de leurs propres opinions, et sont ramenés à la vérité par la nécessité des choses. C'est ainsi, par exemple, que, tout en proclamant que le devoir, le bien, la charité (sur la nature desquels ils ne s'expliquent point) est l'absolue et unique règle de nos actions, ils recherchent l'utile, et qu'après avoir supprimé d'un trait de plume la Nature et les biens terrestres, ils se montrent tout aussi attachés à la vie de la Nature et aux biens terrestres qu'à la vie et aux biens de l'Esprit.

Et c'est en présence de ce spectacle, de ces contradictions et de cette impuissance à saisir par la pensée la réalité, que se produit et se répand l'opinion que la vie active vaut mieux que la vie spéculative. Et cette opinion finit par atteindre la philosophie elle-même, qui lui a donné naissance. Car, pour échapper à ce blâme et à cette impuis-

[1] Conf. chap. IV, § 5, et § précédent.

sance, cette philosophie, au lieu de s'élever à la véritable spéculation et à la science véritable, descend dans la sphère du *sens commun,* ce qui fait que, d'une part, la réalité et l'histoire lui échappent par un autre côté, car celles-ci ne sont pas aussi simples et aussi superficielles que le croit le sens commun, et que, d'autre part, elle frappe la science elle-même, et qu'à la place de la vraie philosophie, elle met son ombre, une philosophie sans indépendance et sans dignité, livrée aux caprices et aux variations de l'opinion, et qui, si elle ne se fait pas la suivante de la théologie, se fait, ce qui vaut moins encore, la suivante des pouvoirs politiques.

Mais ces reproches ne peuvent s'adresser à la philosophie vraiment spéculative. En effet, par cela même que cette philosophie s'applique à saisir l'unité et qu'elle embrasse de son regard tous les êtres, il n'y a aucun élément, aucun degré de la réalité qui lui échappe, ce qui fait qu'elle exerce une action sérieuse sur la science, et qu'elle produit comme résultat pratique, la modération, la liberté de l'esprit, et, par suite, la moralité. Car la vraie modération et la vraie liberté sont inséparables, la modération consistant dans ce balancement de l'esprit qui, voyant les différents aspects de la vérité, fait à chacun sa part, sans s'identifier avec aucun d'eux; ce qui laisse à l'esprit l'indépendance de sa pensée et de son activité, tandis que les dispositions contraires amènent des vues étroites et exclusives, la violence et l'asservissement de l'esprit, et, partant, l'immoralité.

Ainsi considérée, la vie spéculative est bien supérieure à la vie active, et l'on peut dire qu'il y a entre elles la même différence qu'entre le fini et l'infini, l'être périssable et

l'être éternel. La vie active est, vis-à-vis de la vie spéculative, une sorte de déchéance; c'est la vie de la Nature, c'est l'Esprit fini, qui vit de la vie sensible, dans un point du temps et de l'espace, et qui ne s'est pas encore élevé à la pensée pure et à l'Esprit infini.

D'ailleurs, il n'est point exact de dire que l'œuvre réalisée vaut mieux que la pensée. Cette opinion serait vraie, si l'œuvre n'avait pas son fondement dans la pensée. Mais, comme rien n'échappe à la pensée, celle-ci vaut mieux avant et après la réalisation de l'œuvre. Avant, parce que c'est elle qui la produit; après, parce que, ne se confondant pas avec elle, elle peut la corriger, la refaire ou la compléter.

Si telle est la vie spéculative, on doit dire d'elle ce qu'on dit de l'être absolu, à savoir, qu'elle est dans le monde et qu'elle n'est pas dans le monde, et que le monde la voit sans la posséder. C'est là ce qui explique à la fois sa grandeur et sa faiblesse, et ce qui fait, ainsi que le disait Gœthe de Hegel lui-même, qu'elle attire et qu'elle repousse tour à tour. Elle repousse, lorsqu'on se place dans les conditions de l'existence matérielle et finie; elle attire, lorsqu'on s'élève à la sphère des idées et de la vie éternelle. Elle est un objet de dédain, et souvent de haine, pour les contemporains, elle est un objet d'admiration et de culte pour la postérité, c'est-à-dire pour l'Esprit qui s'est affranchi de ses intérêts égoïstes, de ses illusions, de ce qu'il y a en lui de périssable et de terrestre, et qui ne reconnaît que la pure et immortelle vérité.

APPENDICE I.

On a reproché à la philosophie de Hegel de conduire, par une conséquence fatale et inévitable de ses principes, au culte de l'humanité et à l'identification de Dieu et de l'homme.

Nous avons déjà eu occasion de faire remarquer[1] que ces conséquences ne sont, ni dans les paroles, ni dans l'intention visible de Hegel, et nous avons la confiance que notre Introduction contribuera à donner de la doctrine hégélienne, considérée soit en elle-même, soit dans ses conséquences, une notion plus exacte et plus vraie.

Nous avons cru, cependant, devoir examiner de plus près, dans cet écrit supplémentaire, ces objections.

Si vous placez, dit-on, l'essence de toutes choses en Dieu, il faudra y placer aussi l'essence de l'homme, et, par suite, vous serez obligé de déifier l'homme. Et si, de plus, vous établissez entre Dieu et l'homme, entre la conscience divine et la conscience humaine, une union indissoluble, il vaudra tout autant proclamer le culte de l'humanité, ou bien mieux encore supprimer toute religion.

Nous demanderons, d'abord, à ceux qui présentent ces objections, où il faudra placer l'essence des choses, et, partant, l'essence de l'homme, si ce n'est en Dieu. Faudra-t-il revenir à l'opinion absurde et insoutenable de certains commentateurs de Platon, qui plaçaient les idées hors de Dieu, on ne sait pas où, et qui en faisaient des essences distinctes et séparées? Mais lorsqu'on prend la science au sérieux, on ne peut s'arrêter un instant à cette opinion. Il faut donc, qu'on le veuille ou non, les placer en Dieu et les considérer comme une partie essentielle de sa nature. Or, c'est là précisément la racine de tous les rapports qui existent entre Dieu et l'homme, ainsi qu'entre Dieu et tous les êtres en général. Supprimez ce rapport, et vous

[1] Voy. avant-propos.

séparez d'une manière absolue Dieu et le monde, et vous ouvrez un abîme entre eux, outre que vous retombez dans la contradiction insoluble de deux Absolus[1].

L'homme a donc sa raison dernière en Dieu, et c'est là ce qui fait et l'unité de la nature humaine et l'indissolubilité de la nature divine et de la nature humaine. Mais s'ensuit-il de là que l'homme doit se prendre lui-même pour objet de son culte?

Et d'abord, qu'entend-on par *humanité?* Entend-on l'espèce? Mais c'est là précisément ce qu'il s'agit de déterminer. Car il s'agit de déterminer ce qu'on entend par espèce humaine. Prend-on, en effet, dans l'espèce humaine ce qui constitue l'homme proprement dit, ou, si l'on veut, l'homme dans ce qu'il a de périssable et de terrestre, en le considérant non-seulement dans son existence individuelle et dans ses intérêts égoïstes et finis, mais dans une sphère plus haute de son activité, dans la société et l'État? En ce cas, il est évident que Hegel qui proclame que l'objet de la religion c'est l'*Absolu*, l'*Idée*, la *Pensée absolue* (termes qui sont très-bien définis dans son système), n'entend nullement mettre l'humanité à la place de l'Absolu. Entend-on maintenant par humanité ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme, l'intelligence et la raison, qui pensent l'éternel et l'infini? En ce sens, on peut dire que la philosophie de Hegel conduit au culte de l'humanité. Seulement, nous ferons remarquer qu'ici nous n'avons plus de l'humanité que le mot, ou, pour mieux dire, nous n'avons plus l'humanité, mais l'Être absolu, et non pas l'Être absolu comme identique à l'homme et ne faisant qu'un avec lui, mais comme ayant une existence distincte et indépendante. Et, en effet, lorsque l'homme s'élève par sa pensée à l'Absolu (et c'est de la pensée scientifique que nous entendons principalement parler), il n'appartient plus à sa nature et à son espèce, par cela même qu'il pense l'Absolu, l'Absolu qui est l'éternelle pensée et la pensée de toutes choses[2].

Par conséquent, lors même qu'il adorerait ici sa pensée, il ne

[1] Conf. Introd., chap. III, § 2 *et passim*.
[2] Voy. Introd., chap. IV, § 1, et chap. VI, § 4.

s'adorerait nullement lui-même, mais il adorerait l'absolue pensée, qui est devenue l'objet de sa pensée. Or, il faut bien admettre, à quelque point de vue que l'on se place, ce rapport de l'esprit infini et de l'esprit fini, ainsi que leur coïncidence et leur *adéquation*, qu'on nous permette cette expression, dans l'acte par lequel la pensée finie pense l'infini; ou bien, on brisera tout rapport entre ces deux termes, et on frappera dans sa base la science et la religion elle-même. Car, de même que ma pensée ne pense avec vérité le triangle, l'âme, la lumière et toutes choses en général, qu'autant qu'elle coïncide avec elles, et dans la mesure où elle y coïncide, ainsi ma pensée ne pense l'Absolu avec vérité qu'autant qu'elle est adéquate à l'absolue existence.

Mais, nous dira-t-on, nous voulons bien admettre un certain rapport et une certaine communion interne entre l'esprit infini et l'esprit fini, entre la conscience divine et la conscience humaine, mais à la condition que ces deux termes demeureront distincts et séparés, et que Dieu demeurera comme un objet que la pensée pense, mais qui ne se confond pas avec elle. Car, si la conscience divine et la conscience humaine se confondent, il faudra dire non-seulement que l'homme se connaît en Dieu, mais que Dieu se connaît dans l'homme

Nous ferons, d'abord, remarquer que ceux qui font ces objections tombent, ici comme ailleurs, dans ces contradictions irréfléchies que nous avons eu l'occasion de signaler, et qui leur font admettre sous une forme ce qu'ils nient sous une autre. Ainsi, dans la question de la Providence, lorsqu'on leur demande s'il y a une Providence qui gouverne le monde par des lois générales, ou bien une Providence particulière qui descend dans les détails des événements et des destinées individuelles, habitués qu'ils sont à matérialiser, en quelque sorte, la divinité et à la faire à l'image de l'homme (et c'est bien là plutôt le culte de l'humanité), la plupart d'entre eux vous diront que la Providence générale est insuffisante, et qu'il faut que rien, pas même le plus petit détail, n'échappe au regard de la Divinité. Or, cette opinion que signifie-t-elle, si ce n'est que Dieu se connaît dans l'homme? Et, en effet, ou les événements qui ont lieu

dans le monde et que Dieu voit, ajoutent un élément, un état nouveau à la vie et à l'intelligence divine, ou bien ils n'y ajoutent rien. S'ils n'y ajoutent rien, Dieu n'a pas besoin de les voir et de les penser, ou, pour mieux dire, il ne les voit et ne les pense point. S'ils y ajoutent un élément nouveau, et comme une perception nouvelle, il faut bien admettre que Dieu se connaît, dans une certaine mesure, dans l'homme. Et ces remarques deviendront encore plus décisives, si la liberté est, comme ils le disent, une force absolue. Car, en ce cas, il faudra reconnaître que les événements, qui sont le produit de la liberté, viennent aussi s'ajouter à la vie divine.

Que si, pour éviter ces difficultés, on abandonne cette opinion et on s'en tient à une Providence générale, on arrivera au même résultat, bien que par une autre voie.

Qu'est-ce, en effet, que la Providence générale? C'est la Providence qui, au lieu d'abaisser ses regards sur les choses finies et sur les affaires humaines, gouverne le monde par des lois générales. Mais ces lois générales, quand on les examine de près, ne sont autre chose que les essences et la nature intime des êtres. Et ainsi, dire que Dieu gouverne le monde par des lois générales, c'est dire que le monde et les êtres qui le composent naissent, se développent et vivent suivant leur essence. Mais les essences sont éternelles, et elles sont en Dieu, et non-seulement elles sont en Dieu, mais elles sont une partie intégrante de sa nature. Par conséquent, lorsque Dieu pense les essences, il se pense lui-même et il s'entend en les pensant. Mais, si parmi les essences il y a l'essence de l'homme, Dieu s'entend et se connaît lui-même en pensant l'homme et tout ce qui s'y rapporte. Et, de son côté, l'essence de l'homme est ainsi constituée qu'elle peut entendre Dieu, et qu'en entendant Dieu, il s'entend lui-même. Et c'est précisément ce rapport métaphysique et éternel qui est le fondement de tous les rapports qui s'établissent entre Dieu et l'homme dans le temps.

Ainsi, de quelque manière qu'on envisage la question, il faut bien admettre que, si l'homme s'entend en Dieu, Dieu s'entend, d'une certaine façon, dans l'homme.

Et, en effet, ou il y a un rapport entre Dieu et le monde, ou il n'y en a point. On ne dit pas, et il serait absurde de dire, qu'il n'y en a pas. Mais, s'il y a un rapport, ce ne peut être qu'un rapport d'action et de réaction. Et, si l'on prétend que l'homme n'exerce aucune action sur Dieu, l'on arrivera d'une manière inévitable aux résultats auxquels on veut et on se flatte d'échapper. Car, si l'on refuse à l'homme toute action, toute virtualité propre à l'égard de Dieu, l'homme, le monde et l'histoire ne sont plus que des illusions, et moins que des illusions, de purs mots. Et que deviennent, en ce cas, la prière, l'amour, la liberté, et ce *moi*, cette conscience qu'on donne comme le point culminant de la vie humaine et la pierre de touche de la vérité, sans cependant se mettre en peine de la définir[1] ? Et que devient la Providence elle-même, puisqu'elle n'aurait plus que des illusions et des apparences à gouverner?

Cependant, de ce qu'un tel rapport, rapport nécessaire et éternel, existe entre Dieu et l'homme, il ne s'ensuit nullement, comme on le prétend, que Dieu et l'homme ne font qu'un, de telle sorte qu'on puisse mettre l'un à la place de l'autre, et substituer le culte de l'homme au culte de la divinité. Un tel raisonnement équivaudrait à celui-ci: «Le cercle et le diamètre sont inséparables, donc on pourra mettre le diamètre à la place du cercle, et réciproquement; ou bien à celui-ci: la roue et la main qui la fait tourner ne peuvent aller l'une sans l'autre, donc la roue pourra remplacer la main, et celle-ci la roue; et à d'autres arguments semblables.»

C'est toujours cette fausse logique qui ne sait ni séparer ni unir, qui prend les termes au hasard, qui, après les avoir isolés, construit avec eux ses déductions et se trouve par là conduite à un résultat opposé à celui qu'elle veut obtenir. Et ici cette logique se complique d'une vue obscure et indéfinie de la *conscience*, qu'on place au-dessus de l'*Idée* et de la pensée, et qu'on transporte en Dieu, auquel on donne une conscience faite à l'image de la conscience humaine, tandis que, et en Dieu et

[1] Voy. Introd, chap. IV et chap. VI.

dans l'homme, l'Idée et la pensée sont supérieures à la conscience, comme nous l'avons démontré[1].

Mais on nous objectera, si, comme vous semblez le prétendre, l'homme peut s'élever à Dieu, et saisir, par la pensée, la nature divine, il y aura un point où Dieu et l'homme se confondent.

Nous admettons cela et nous prétendons qu'il faut l'admettre, et qu'on l'admet tacitement ou explicitement, quelque notion d'ailleurs qu'on se fasse de Dieu et de l'homme. Il s'agit seulement d'expliquer comment et dans quelle mesure se fait cette union.

1° Et d'abord, toute communication entre Dieu et l'homme est l'œuvre de la pensée. Le sentiment, l'amour, l'enseignement, l'adoration directe ou indirecte de la divinité supposent la pensée. C'est là un point que nous croyons avoir mis hors de discussion. Or, la pensée de Dieu suppose l'élévation de l'homme au-dessus des conditions finies de son existence, et son retour à sa divine origine. Par conséquent, tout rapport entre Dieu et l'homme se fait en dehors du temps et de l'espace.

2° Dieu apparaît, d'abord, dans la conscience comme un objet qui est donné à la pensée, et qui se distingue de la pensée subjective qui le pense. C'est ainsi que Dieu apparaît dans l'esprit fini, dans l'esprit qui ne s'est pas véritablement élevé jusqu'à lui. Et, en effet, l'esprit fini pense Dieu comme il se pense lui-même, et comme il pense les choses en général, c'est-à-dire à l'état de dualité et de division. C'est ainsi qu'il prend une partie de lui-même, la volonté, la mémoire, ou la pensée elle-même, qu'il les place devant lui, en fait son objet, et qu'il dit ensuite la pensée et la volonté, ou bien encore le sujet et l'objet sont deux choses absolument distinctes. Et il se comporte de même à l'égard de tous les êtres et à l'égard de Dieu.

Mais il faut que la pensée, lorsqu'elle pense Dieu, si elle pense une réalité, coïncide avec son objet. Car, comme nous l'avons fait remarquer, si elle n'y coïncide pas, elle pensera une illusion ou l'ombre de la Divinité, et non la Divinité elle-même; et, par conséquent, lorsqu'elle dit que Dieu *est*, qu'il a

[1] Voy. Introd., chap, VI *passim*, et chap. II, § 3.

tel ou tel *attribut*, elle ne fera que mettre ensemble des ombres et des mots. Mais s'ils coïncident, au moment et dans la mesure où ils coïncident, la pensée et son objet ne font plus qu'un. Il n'y a plus là un sujet et un objet, un *moi* qui pense un autre *moi*, mais il y a deux pensées confondues en une seule et même pensée, un moi qui s'est affranchi de ce qu'il a de périssable et d'égoïste, et qui se pense comme moi en son principe et en son essence.

3° C'est là l'œuvre de la religion et de la science, mais surtout de la science. Dégager l'âme de la vie sensible et des ombres qui l'entourent, et l'élever à cet état où elle peut saisir l'éternelle réalité, c'est là leur objet et leur fin. La conscience vulgaire voit l'ombre du triangle, la science en voit la réalité. Dans l'acte par lequel la pensée saisit le triangle en son essence, le triangle et la pensée se confondent, tandis que la pensée, qui ne pense que l'ombre du triangle, ne se confond pas avec lui. Il en est de même de l'Absolu. La pensée qui ne pense que l'ombre de l'Absolu, qui le voit à travers des symboles et des images, qui se le représente comme une conscience, comme un moi fini, cette pensée demeure séparée de lui ; tandis que la pensée, qui le saisit directement dans son essence et dans son unité, se trouve intimement unie avec lui. Et ainsi, l'on doit dire que Dieu est dans le monde et qu'il n'est pas dans le monde, et que l'homme, à son tour, est en Dieu et qu'il n'est pas en Dieu : chose difficile, sans doute, à concevoir. Mais c'est en cela précisément que consiste la science. Car, de même qu'on ne conçoit pas le calcul de l'infini en dehors des sciences mathématiques, de même on ne conçoit pas les problèmes philosophiques en dehors de la philosophie.

APPENDICE II AU CHAPITRE VI, § 3.

THÉORIE DE LA MORT. CRITIQUE DES PREUVES DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

Pour bien comprendre ce point de la doctrine hégélienne, il faut se représenter la mort dans son idée et dans sa signification

générale et objective, et indépendamment des différentes formes qu'elle peut prendre et de la manière dont elle a lieu dans l'individu ; il faut, en d'autres termes, et pour nous servir de l'expression hégélienne, considérer la mort comme un moment nécessaire de l'Idée.

Ainsi envisagée, la mort apparaît sur la limite extrême de la Nature, et elle se trouve placée entre l'être vivant et l'Esprit, et elle suppose le premier comme un moment que l'Idée a déjà traversé, et le second comme un moment qui doit sortir de la mort.

On conçoit que la mort puisse se déduire de la vie, mais l'on ne conçoit pas comment la pensée et l'Esprit peuvent se déduire de la mort.

Ce qui empêche de concevoir la possibilité de cette déduction, c'est d'abord qu'au lieu d'envisager la mort dans son idée, on la considère dans l'existence matérielle et extérieure de l'individu. Car, comme on voit que tout cesse avec la mort, on ne conçoit pas comment la mort peut amener l'esprit. C'est ensuite ce fait que l'être vivant possède la pensée et l'esprit; d'où l'on conclut qu'il n'est pas nécessaire que la mort ait lieu pour que la pensée se produise.

Pour ce qui concerne le premier point, nous ferons remarquer que, lors même qu'on s'en tiendrait à l'expérience sensible, tout ce qu'on pourrait dire, c'est que la mort amène l'anéantissement de l'individu, mais non celui de l'espèce. On voit donc déjà qu'il y a quelque chose qui survit à la mort, et qui doit même être supérieur à la mort, puisque la mort ne peut le détruire.

Envisageons maintenant la question à un autre point de vue, et recherchons quelle est la cause de la mort. On dira, d'abord, que c'est la limitation et la finité de l'être vivant. Mais c'est là une réponse trop vague et trop générale. Car elle s'applique à toutes les choses finies, et, parmi les choses finies, à des êtres qui, tout en étant finis, ne meurent point, comme le Soleil par exemple. Et, d'ailleurs, la mort ne peut atteindre que l'être vivant, et ce n'est qu'improprement qu'on applique ce mot à la nature mécanique et inorganique.

On dira, peut-être, que l'organisme succombe dans la lutte qu'il soutient avec les forces de la Nature. Mais ce ne peut être là non plus la vraie raison de la mort. Et, en effet, si par organisme on entend l'organisme en général, celui-ci ne succombe pas plus dans cette lutte que les forces qui l'environnent. Si l'on entend tel organisme particulier, il faudra, en ce cas, mettre en présence de cet organisme des forces également individuelles. Et, dans ce conflit, il n'y a pas de raison pour que ce soit plutôt l'organisme qui succombe que ces forces. Il y a plus. C'est que, de quelque manière qu'on envisage l'organisme, qu'on l'entende dans l'un ou l'autre sens, c'est plutôt lui qui triomphe des forces de la Nature que celles-ci ne triomphent de lui. Car ces forces sont faites pour lui, et, par la vertu qu'il possède, il se les assimile, les transforme et les concentre dans son unité.

Par conséquent, la raison de la dissolution de l'organisme il faut la chercher dans son idée[1]. L'organisme ou l'être vivant périt, parce que la mort est donnée dans son idée, ou, ce qui revient au même, parce que son idée appelle l'idée de la mort. L'organisme, en effet, forme le point culminant et comme l'unité de la Nature, mais ce n'est encore qu'une unité extérieure, et qui n'atteint pas à l'unité simple et interne de la pensée et de l'Esprit. L'être vivant constitue, par conséquent, une détermination de l'Idée, et la plus haute détermination de l'Idée dans la Nature, mais il n'est pas l'Idée. Et c'est là précisément ce qui fait que l'Idée, après avoir posé l'organisme et s'y être arrêtée, l'abandonne et le livre à la mort pour s'élever à son absolue unité dans l'Esprit. La mort n'est, ainsi envisagée, que cet acte, cette idée moyenne, par laquelle l'Idée se détache de la Nature et s'élève à l'Esprit. Et, si l'on s'étonne de voir l'Idée employer la mort pour s'élever à l'Esprit, cet étonnement cessera en se rappelant que c'est là la marche naturelle de l'Idée, et que, de même que pour produire la température, la couleur, le mouvement circulaire, elle va de la chaleur, de la lumière et

[1] Pour les détails de cette déduction, voy. Hegel, *Philosophie de la Nature sub finem.*

de l'attraction, à leur négation, de même ici, pour poser l'Esprit, elle va à la négation de la vie, qui est la mort. Il y a plus. C'est que la mort, qui, d'après les habitudes de notre esprit, nous apparaît comme une imperfection et une négation, marque déjà un degré supérieur de l'existence. Les êtres qui ne meurent pas, sont les êtres qui n'ont pas de vie, et qui sont le plus éloignés de l'Esprit; c'est la nature morte et inorganique. Chez ces êtres les oppositions sont plus superficielles et plus extérieures, et elles sont plus extérieures précisément parce que ce sont des existences moins concrètes et moins unes, si l'on peut s'exprimer ainsi. A mesure qu'on avance vers les degrés supérieurs de l'existence, les oppositions deviennent plus complexes et plus profondes. Elles sont plus profondes dans l'organisme que dans la nature inorganique, et dans l'Esprit que dans l'organisme. L'essentiel, à cet égard, est que ces oppositions soient rationnelles, et qu'elles soient conciliées.

L'on peut voir d'après ce qui précède, que ce qui amène la mort c'est la présence et la nécessité de l'Esprit. Car l'Esprit seul est immortel, et il n'est immortel qu'en s'affranchissant de la Nature.

Et ici nous pouvons répondre à la seconde objection. L'Esprit, dit-on, et l'organisme coexistent dans l'être animé, dans l'homme vivant, et l'on ne comprend pas la nécessité de la mort pour que l'Esprit puisse se produire.

Cette objection vient, d'abord, de ce que l'on s'attache ici aussi au fait et à l'individu, au lieu de s'attacher à la loi et à l'idée; et ensuite, de l'opinion que l'on se forme de la vie et de la mort, et des questions qui s'y rapportent.

L'on dit : Voilà tel individu qui vit et qui pense. Il n'est donc pas nécessaire qu'il meure, pour que la pensée et l'Esprit se produisent. Il semble, au contraire, qu'il faille plutôt qu'il vive, et qu'il ait des organes pour qu'il puisse penser.

Mais, si l'on réfléchit que l'organisme, la mort et l'Esprit ne sont pas le partage de l'individu, mais de tous les individus et de l'espèce, l'on sera nécessairement conduit à rechercher et à admettre une loi, une essence de l'organisme, de la mort et de

l'Esprit, ainsi que de leur rapport. C'est là ce que nous appelons le point de vue objectif de la question. Et c'est, lorsqu'on se sera assuré de l'existence objective de ces lois, qu'on pourra expliquer, pourquoi tel individu a un organisme, pourquoi il meurt et pourquoi il possède un esprit, comme aussi ce que c'est que vivre de la vie de la Nature, et ce que c'est que vivre de la vie de l'Esprit.

Et, en effet, si nous examinons la vie et l'essence de l'Esprit, nous verrons qu'elles sont tout entières dans l'unité, l'amour et l'idée[1]. Déjà, au degré le plus inférieur de son existence, dans la sensibilité, le sentiment, l'imagination, l'Esprit se voit en rapport avec tous les êtres qu'il sent au dedans de lui-même, auxquels il s'unit, et que, par cette union, il élève à leur plus haute existence. Et l'on peut dire que tous les développements, tous les degrés que parcourt l'Esprit n'ont d'autre objet que de le faire passer de cette forme obscure et irréfléchie de l'unité et de l'amour, à la forme claire et parfaite de la pensée et de la science, qui est aussi le plus haut degré de l'amour. Or, c'est là ce qui nécessite et amène la mort. La mort est cet état, ce moyen par lequel l'être vivant s'affranchit des liens de la Nature. La pensée étant donnée, la mort est donnée par cela même. L'Esprit vit, en effet, dans l'unité et dans l'éternel. L'organisme, au contraire, vit dans la Nature. C'est un être isolé, circonscrit, ne possédant qu'un fragment de l'être, et non l'être tout entier. Il doit donc se dissoudre, pour faire place à la vie de l'Esprit. Et cette dissolution ne doit pas être considérée dans l'existence actuelle et individuelle, et dans l'acte définitif de la mort, mais dans sa forme générale et permanente. Car l'action de la mort s'exerce à chaque instant, et on meurt tout en vivant. Celui qui pense l'éternel vit, par sa pensée, en dehors de la Nature; et ensuite, l'acte définitif de la mort n'est qu'un résultat d'actes successifs et continus qui placent, à chaque instant, l'être organique entre la vie et la mort; de telle sorte, qu'on peut dire qu'on commence à mourir en naissant. Et c'est là le sens de cette opinion des physiologues, que tout homme

[1] Voy. Introd., chap. VI.

porte, en naissant, avec lui le germe fatal qui doit le détruire.

On voit qu'ainsi considérée, la mort ne vaut pas moins que la vie, et qu'elle vaut même, à quelques égards, mieux que la vie, parce qu'en niant la vie elle amène le règne de l'amour et de l'Esprit.

Et, en effet, la mort est un bien, tantôt pour l'individu, tantôt pour l'humanité. Elle est un bien pour l'individu, soit qu'une partie de son être subsiste après sa mort, soit qu'il périsse tout entier. Car, s'il survit à l'existence actuelle, la mort le met en possession d'une vie nouvelle. Elle est un bien s'il périt tout entier, parce que, si la mort le frappe dans sa vieillesse, elle le frappe lorsque la vie n'a plus de prix, ni pour lui, ni pour les autres; et, si elle le frappe dans la vigueur de l'âge, c'est souvent pour l'élever, dans un instant indivisible, au plus haut degré de la liberté et de l'amour.

Mais c'est surtout pour l'humanité que la mort est un bien, et qu'elle est toujours un bien. Et, en effet, la jeunesse, la beauté, la puissance, l'expansion de l'Esprit supposent la mort. Elles supposent la mort de l'individu, comme la mort des peuples. Car l'Esprit ne se conserve, ne se fortifie et ne grandit que par la mort. L'individu, quelque puissantes que soient ses facultés, est un esprit limité, par là même qu'il vit dans des organes limités; ce qui fait, qu'après avoir contribué, pour sa part, au développement et à la vie de l'Esprit, non-seulement il devient un obstacle à de nouveaux développements, mais il s'abandonne lui-même, si l'on peut dire ainsi; ce qu'il y a de profond et d'éternel dans sa pensée lui échappe, et il tombe comme frappé d'atonie et d'impuissance. Et, ce qui est vrai pour l'individu, est vrai aussi pour les peuples. C'est ainsi que la Grèce et Rome, après avoir élevé le monde ancien à la plus haute civilisation, deviennent un obstacle à la civilisation nouvelle.

Il faut donc que la mort, en affranchissant l'Esprit des liens de la Nature, lui permette de vivre d'une vie toujours jeune et toujours nouvelle, et d'enter sur l'esprit ancien l'esprit nouveau. C'est là ce qui explique pourquoi l'individu grandit dans la con-

science de l'humanité après sa mort, et pourquoi la mort est considérée comme la consécration de l'amour et le signe de la réconciliation de l'Esprit. Et, en effet, de même que la paix qui vient après la guerre, et qui la termine, la paix qui est le résultat de l'exercice de toutes les puissances de la vie, vaut mieux, quoi qu'on en dise, que cette paix artificielle qui énerve et amollit le corps et l'âme; de même la mort, en débarrassant l'esprit de ses entraves, fait briller la vérité éternelle dont il était l'organe d'un plus vif éclat, la rend plus visible aux autres esprits, la propage et la fortifie par leur adhésion, et triomphe ainsi de la Nature.

Mais, si la mort est un bien pour l'humanité en général, elle l'est aussi, même considérée à ce point de vue, pour l'individu. Car ce qui est utile au tout, l'est aussi aux parties, et la somme de vérité, de puissance et de bonheur dont l'humanité et les peuples sont en possession, se répartit sur chaque individu. C'est là la signification et le fondement de la doctrine chrétienne de la solidarité et de l'amour.

Mais, nous dira-t-on, cette théorie de la mort n'est-elle pas en opposition avec l'expérience, et avec cet instinct invincible et profond qui nous porte à désirer la vie et à fuir la mort?

Nous avons répondu d'avance, et à plusieurs reprises[1], à cette objection, et nous rappellerons ici que, lorsqu'on cherche l'explication de la nature humaine dans ses instincts et ses tendances irréfléchis, on se place en dehors de la science et de la réalité, et on se met, par là, dans l'impossibilité d'expliquer la nature humaine et, partant, ces tendances elles-mêmes.

De fait, la crainte et l'espérance se portent sur les objets les plus divers et les plus opposés, et, si on les observe dans la conscience individuelle et irréfléchie, on les voit, non-seulement se succéder et se remplacer sans cesse, mais se détruire elles-mêmes. Car, ce que l'un craint, l'autre le désire, et ce que l'on craint aujourd'hui, on le désire le jour suivant. C'est ainsi que l'enfant redoute ce qu'il désirera plus tard, que le malade repousse le breuvage qui lui rendra la santé, et que

[1] Voy. Introd. *passim*.

l'ignorance et la peur fuient ce que recherchent la science et le courage. Si le désir et la crainte étaient la mesure de la vérité, le gouvernement des esprits serait impossible. Car, ce que la conscience irréfléchie désire, c'est son utilité et son bien, et ce qu'elle craint et repousse, c'est la loi. Et, dans l'ordre moral, ce qu'elle recherche, c'est le plaisir, et ce qu'elle fuit, c'est le devoir.

La science est inaccessible à la crainte et au désir. Et si elle craint et si elle désire, elle ne craint et elle ne désire que ce qui est conforme à la vérité et à la raison, et qui doit, par cela même, produire le plus grand bien. Et si la vie est un bien, elle la désire, et si la mort est un bien, elle la désire aussi, et elle ne les désire, l'une et l'autre, que dans les limites où elles sont utiles et nécessaires, et au delà de ces limites elle les repousse et les craint.

Et ce que la science et la pensée craignent et désirent, la réalité le craint et le désire aussi. Car, si la société donne la vie, elle envoie aussi à la mort, et cela toujours en vue du plus grand bien; et, si l'individu aspire à la vie, il est aussi des cas où il aspire à la mort, et où il trouve dans la mort, non-seulement un soulagement à ses maux, ou le bien de son pays, mais la marque la plus haute de sa liberté et de son individualité.

Mais, nous dira-t-on encore, en admettant que la mort soit nécessaire et utile, qu'il y ait des cas où l'on désire la mort, et que sans elle il n'y ait pas d'héroïsme, on la rabaisse et on lui ôte toute importance, si l'existence cesse avec la mort. Car, si l'on désire la mort, ce n'est pas pour elle-même, mais comme devant nous placer dans des conditions meilleures et plus conformes à notre nature. Et, si l'État envoie les citoyens à la mort, soit qu'il les frappe d'un châtiment, soit que son bien et son salut exigent le sacrifice de leur vie, c'est qu'il croit que l'expiation ou le dévouement leur profiteront après la mort. Or, nous ne croyons pas que l'idéalisme, et surtout l'idéalisme hégélien, soit compatible avec l'immortalité de l'âme. Comment, en effet, l'âme peut-elle subsister avec sa personnalité, s'il n'y a au fond qu'un seul Esprit, l'Esprit du monde, ou l'Esprit absolu, dont

l'esprit individuel et l'esprit des peuples lui-même ne forment qu'un degré et une manifestation? Et puis, la mort contribue, il est vrai, au développement de l'Esprit, mais il semble qu'elle n'y contribue qu'en détruisant l'individu tout entier, son corps et son âme.

Nous répondrons, d'abord, à cette objection, qu'il n'est nullement exact de dire que l'État ait en vue, soit directement, soit indirectement, l'immortalité de l'âme, lorsqu'il exige de l'individu le sacrifice de sa vie. Et, en effet, bien que cette doctrine ne soit pas du ressort de l'État, l'on peut dire qu'un État qui professerait la doctrine contraire, n'en exigerait pas moins ce sacrifice. Car le droit de vie et de mort qu'il a sur l'individu est un droit inhérent à sa constitution, découlant de la nécessité de sa conservation et de sa sécurité, et indépendant de toute autre considération.

Ensuite, et en nous renfermant dans les limites de la conscience individuelle, la pensée de l'immortalité de l'âme n'est pas toujours propre à inspirer le mépris de la vie. Il est, au contraire, des cas où cette pensée trouble l'âme et la fait défaillir. Le soldat, qui va affronter la mort, sentirait son courage l'abandonner, si cette pensée s'offrait à son esprit, avec toutes les incertitudes et les ombres qui l'accompagnent. C'est le mépris du danger, c'est son intrépidité et l'habitude qu'il a de se considérer comme dévoué d'avance à la mort, qui font que, lorsqu'il se trouve placé entre son honneur et la mort, entre le salut de son pays et le sacrifice de sa vie, il préfère la mort, il la cherche, et voit en elle l'accomplissement de sa destinée. Il y a plus. C'est que le courage et l'héroïsme perdraient de leur prix s'ils avaient un autre mobile que la vérité, le bien, le salut de la patrie et de l'humanité.

Ainsi donc, il n'y a pas de connexion nécessaire entre ces faits, ces besoins de la nature humaine et l'immortalité de l'âme, et les premiers subsisteraient, lors même que la croyance en l'immortalité de l'âme ne serait pas admise.

Quant au reproche que l'on fait à la doctrine de Hegel d'être incompatible avec cette croyance, nous ne le croyons pas non

plus fondé. Loin de là, nous prétendons que, si l'immortalité de l'âme peut être démontrée, et dans les limites où elle peut l'être, ce n'est qu'en s'appuyant sur les données de l'idéalisme, et en entrant plus profondément dans la pensée hégélienne, qu'on pourra obtenir cette démonstration.

Mais, avant d'aborder cette question directement, il faut, pour ainsi dire, déblayer le terrain, et apprécier l'objection que l'on fait à Hegel d'absorber l'esprit individuel dans l'Esprit universel, dans l'Esprit des peuples et dans l'Esprit du monde, ou en Dieu. Vue de près, cette objection est une de celles qui peuvent s'adresser à toutes les doctrines, et qui, par cela même, n'a aucun fondement. Et, en effet, une doctrine philosophique peut bien supprimer ces questions, elle peut bien ne pas rechercher si, à côté de l'esprit individuel, il n'y a pas un esprit national et un esprit absolu. Cette suppression est plus commode, et elle permet d'isoler les problèmes, de les prendre au hasard, de les traiter arbitrairement, et de les simplifier, comme l'on dit; ce qui, le plus souvent, signifie les mutiler et dissimuler une partie de la vérité. Mais, si une philosophie écarte ces questions par impuissance, ou par paresse d'esprit, la science et l'intelligence humaine ne les suppriment point, et, tôt ou tard, elles les soulèvent et s'appliquent à en donner une solution. Or, si l'on est de bonne foi, et si on ne veut pas se refuser à l'évidence, on conviendra qu'il n'y a pas, au fond, d'autre solution que celle qui est donnée par Hegel. On pourra bien en varier les termes, on pourra se contenter d'expressions vagues et indéterminées, dire, par exemple, *que l'homme ne peut vivre hors de la société, que la raison est impersonnelle, que le genre humain est un, qu'il y a une logique cachée dans l'histoire, que c'est en Dieu que résident le principe et l'unité du monde ;* mais ces opinions, si elles ont un sens, supposent et admettent implicitement la pensée hégélienne, avec cet avantage de moins, qu'elles n'ont pas la conscience d'elles-mêmes, et qu'elles sont plutôt le produit de l'imagination que d'une pensée vraiment scientifique [1].

[1] Conf. Introd., chap. IV, V et VI.

On voit, d'après cela, que la doctrine de Hegel ne se trouve pas placée, à l'égard de l'immortalité de l'âme, dans des conditions moins favorables que les autres doctrines, et que, ce que peuvent ces dernières, elle le peut, tout aussi bien qu'elles, et mieux qu'elles.

Et, en effet, les doctrines qu'on appelle spiritualistes démontrent-elles l'immortalité de l'âme? Non, elles ne la démontrent pas, si l'on prend ce mot dans son acception rigoureuse et scientifique; car c'est à ce point de vue, et non au point de vue de la croyance traditionnelle ou rationnelle[1] que nous devons nous placer ici. Tout ce qu'elles peuvent faire, c'est d'en établir la possibilité. Et encore, cette possibilité, au lieu de la chercher là où elle est, c'est-à-dire dans l'idée et la pensée, la cherchent-elles là où elle n'est point.

Examinons les preuves, à l'aide desquelles on s'applique à établir l'immortalité de l'âme.

Ces preuves peuvent se ramener à deux, à la preuve qu'on appelle *ontologique*, et à la preuve *morale*.

Ces deux preuves, à ce qu'on prétend, si on les prend séparément, ne donnent pas une démonstration, mais, si on les réunit, elles se complètent l'une l'autre, et engendrent la certitude et l'évidence. Et ainsi, d'après cette opinion, la preuve ontologique, qui est fondée sur l'unité, l'identité et la simplicité de l'âme, ne donnerait que la possibilité de sa survivance au corps, parce que ces propriétés, au lieu de s'appliquer à l'âme individuelle, pourraient bien ne s'appliquer qu'à l'espèce. Mais, si à cette preuve on ajoute la preuve morale fondée sur les idées de vertu, de devoir, de justice absolue, la possibilité se changera en réalité, et la vérité probable en une vérité démonstrative.

Mais, d'abord, nous ferons remarquer qu'il est impossible que deux arguments, qui, séparés, ne donnent qu'une possibilité, produisent, lorsqu'on vient à les réunir, une démonstration. On conçoit que dans le domaine de l'opinion et de la

[1] Ce mot il faut l'entendre ici dans le sens de la philosophie de Kant.

vraisemblance, la réunion de plusieurs preuves augmente la probabilité, bien qu'ici aussi elle ne puisse atteindre à la certitude; mais, dans le domaine de la science, les preuves se pèsent et ne se comptent pas. Et, si l'on examine cette question attentivement, on verra, ou qu'il n'y a, pour chaque objet, qu'une seule preuve et une seule démonstration, ou bien qu'il n'y en a aucune, et que, par conséquent, toutes les autres découlent de celle-là, qu'elles subsistent si elle subsiste, et tombent si elle tombe. Et c'est ce que comprit Kant, qui dans sa critique du *moi* et de son *existence substantielle*, ainsi que dans celle des preuves de l'existence de Dieu, s'attacha à une seule preuve, voyant bien que toutes les autres n'en sont, pour ainsi dire, que des corollaires.

Mais, lors même qu'on admettrait que ces deux preuves réunies forment une démonstration, il faut examiner ce que vaut chacune d'elles prise séparément, et si elle donne, comme on le prétend, une demi-démonstration, une vraisemblance, une possibilité. Car si, prises séparément, elles ne contiennent pas même une possibilité, elles ne pourront, en aucune façon, lorsqu'on les réunira, engendrer la certitude.

La première preuve se fonde sur ce que l'âme est une et simple, tandis que le corps est multiple et composé. D'où l'on conclut que la dissolution du corps n'entraîne pas nécessairement l'anéantissement de l'âme.

Mais cet argument pèche par sa base. Car il part de ce principe, que l'âme seule est identique et simple, et que le corps est composé. Or, nous avons démontré plus haut[1] que cette distinction n'est nullement fondée. Car, soit qu'on considère l'âme et le corps dans leur existence individuelle, soit qu'on les considère dans leur idée, ils ne sont ni plus ni moins composés, ni plus ni moins simples l'un que l'autre. Ce qui distingue l'âme du corps, ce sont d'autres caractères, d'autres propriétés que la simplicité. Car toutes les essences sont simples et identiques à elles-mêmes. On ne doit donc pas dire que cet argument est

[1] Voy. Introd., chap. V, § 2; conf. aussi chap. IV, § 1, et chap. VI, § 3.

insuffisant, parce qu'il ne donne qu'une probabilité, mais on doit dire qu'il n'a absolument aucun sens.

Examinons maintenant la preuve morale. On la formule généralement ainsi.

On ne peut admettre qu'il y ait une opposition naturelle et métaphysique entre le devoir et le bonheur, entre la vertu et ses conséquences. C'est, cependant, ce qui a lieu dans la vie actuelle, où nous voyons tous les jours l'homme de bien souffrir et le méchant être heureux. Il faut donc admettre que cette opposition n'est que temporaire et accidentelle, et qu'elle disparaîtra dans un ordre de choses plus parfait, où l'Être, qui possède la puissance et la justice absolues, saura rétribuer chacun selon ses œuvres et ses mérites.

Mais on pourrait, d'abord, demander si, en effet, cette disproportion entre la vertu et le bonheur est assez grande pour qu'on soit fondé à en conclure l'immortalité de l'âme. Car, d'une part, nous voyons que le plus souvent le méchant est puni, puni par la loi, par l'opinion, ou par la nature, c'est-à-dire, par la perte de la santé et des biens, et par les remords qui accompagnent une mauvaise action ; et, d'autre part, l'homme vertueux est le plus souvent récompensé, soit que cette récompense lui vienne de la société, soit qu'il la puise en lui-même, dans la paix et le contentement de son esprit, ou dans les avantages matériels qui sont souvent la conséquence d'une bonne conduite. Ensuite, l'appréciation de cette proportion dépend de l'appréciation du degré de moralité de l'individu. Mais cette appréciation est fort difficile, pour ne pas dire impossible. Car nous ne pouvons juger de la moralité de l'individu que par ses actes et par sa conduite extérieure ; ce qui suffit, sans doute, pour l'appréciation juridique de l'action. Mais, d'un autre côté, l'intention et le mobile intérieur nous échappent ; ce qui fait que nous ne sommes nullement autorisés à dire que l'homme que nous croyons vertueux est injustement frappé.

En outre, on pourrait, en se plaçant au point de vue de ses contradicteurs, exprimer sa surprise de voir les choses ainsi ordonnées dans le monde, qu'il faille, pour arriver à l'ordre,

passer par le désordre, et à un état de justice par un état d'injustice. Que si l'on répond, que c'est là un mystère impénétrable à la sagesse humaine, on pourra trouver fort singulier que l'on parte d'un mystère pour arriver à la démonstration et à l'évidence. C'est démontrer *obscurum* par *obscurius*. Et, si cette manière d'argumenter est permise, on pourra dire, en se plaçant à un point de vue opposé, que la lutte du bonheur et de la vertu est nécessaire, puisqu'elle existe et qu'elle a toujours existé. Et cet argument serait plus clair que le premier, puisqu'il a au moins pour lui le fait et l'expérience. Et, si l'on objecte qu'on ne conçoit pas une contradiction qui ne serait jamais conciliée, on pourra se borner à répondre, sans aller puiser des arguments dans un autre point de vue, que c'est là, il est vrai, un mystère, mais que, mystère pour mystère, l'un vaut l'autre.

Mais, ce qui frappe et annule cette preuve, c'est l'usage irréfléchi et contradictoire que l'on y fait des termes sur lesquels elle repose.

On commence, en effet, par séparer la vertu et l'utile. Et l'on est bien obligé de les séparer, car, si on ne les séparait pas, la vertu ne serait plus la vertu, et l'argument serait impossible. On les sépare donc, et on pose en principe que *la vertu est le bien suprême de l'âme, qu'elle doit être désintéressée et recherchée pour elle-même*, et que, non-seulement elle doit être désintéressée, mais *que la souffrance est la condition essentielle de l'exercice et de l'acquisition de la vertu*. Or, ces propositions détruisent la preuve de l'immortalité de l'âme. Car, si la vertu est le bien suprême de l'âme, dès que l'âme la possède, elle n'a plus rien à désirer, et elle trouve en elle le prix de ses souffrances. Et, si la vertu doit être désintéressée, c'est la vicier et l'annuler, que de lui proposer un prix présent ou éloigné. Et, si elle ne peut être acquise et exercée que par la lutte et la douleur, l'opposition de la vertu et du bonheur s'explique par cela même, et l'on n'a pas besoin, pour les concilier, de faire intervenir l'immortalité de l'âme.

Nous pourrions pousser plus loin cette critique. Mais les con-

sidérations que nous venons d'exposer suffisent pour établir notre thèse, à savoir, que les arguments donnés par les doctrines spiritualistes ne contiennent pas même la possibilité de l'immortalité de l'âme.

Voyons maintenant ce que peut, dans cette question, d'abord l'idéalisme en général, et ensuite l'idéalisme de Hegel.

Et, d'abord, nous ferons remarquer que le spiritualisme emprunte à l'idéalisme les données principales de ses démonstrations. Et lorsque Kant, après avoir nié la valeur objective des idées, s'efforçait d'établir, par ce qu'il appelle la preuve morale, l'immortalité de l'âme, à titre de simple croyance rationnelle, il ne faisait qu'employer ces idées, dont il croyait s'être débarrassé. Car il employait les idées d'*immortalité*, de *devoir* et de *justice absolue*. Et ces idées, ou d'autres semblables, on est bien obligé de les faire intervenir dans la démonstration de l'immortalité de l'âme, et de les y faire intervenir comme base du raisonnement dans le sens hégélien ou de l'idéalisme objectif. Prenons, par exemple, l'idée d'immortalité. Il est d'abord évident que toute démonstration repose sur cette idée. Car, si on la supprime, on s'interdira la pensée même de l'immortalité. Mais il faut, en outre, que cette idée réponde à une réalité, et que, si je pense que Dieu, ou l'âme, ou tout autre être est immortel, il y ait dans ces choses une propriété, une essence, qui réponde à ma pensée. Le point essentiel consiste, par conséquent, à bien déterminer ce qui constitue l'immortalité, et quel est l'être auquel elle peut s'appliquer. Or, ce qui fait qu'un être est immortel, c'est la pensée. Que l'on supprime en Dieu ou dans l'âme la pensée, et l'on aura des substances mortes, des substances qui pourront tout au plus être *éternelles*, mais qui ne seront pas *immortelles*. Car la mort commence là où s'éteint et disparaît la pensée. Et c'est ce que ne voient point ceux qui prétendent fonder l'immortalité de l'âme sur la simplicité. Car la pensée n'est pas seulement simple et une, et cela dans un sens bien plus vrai et bien plus profond que tout autre être, mais elle est la pensée qui, immortelle elle-même, peut faire que l'être auquel elle se communique soit immortel comme elle. Et c'est

là le sens de ce mot d'Aristote, que, si quelque chose survit au corps, ce ne peut être que l'intelligence. Et, en effet, la pensée, et la pensée seule possède l'indivisibilité et la divisibilité, est elle-même et autre chose qu'elle-même, et elle est autre chose qu'elle-même sans cesser d'être elle-même. Car, lorsque ma pensée pense, soit qu'elle se pense elle-même ou qu'elle pense autre chose qu'elle-même, je suis, par elle et en elle, moi-même, et autre chose que moi-même. C'est elle qui fait que je suis ce que je suis, qui me fait vivre dans le passé, dans le présent et dans l'avenir, qui m'élève à l'éternel et à l'infini, et qui, tout en multipliant indéfiniment mon existence, maintient son indivisibilité et son unité[1]. Par conséquent, l'être qui possède la pensée, dont toute l'essence est dans la pensée, et toute l'activité a pour point de départ et pour fin la pensée, cet être peut, par là même, échapper aux conditions de l'existence finie, leur survivre et penser éternellement. C'est là la preuve directe de l'immortalité de l'âme, la seule qui, suivant nous, en donne, non la certitude, mais une haute probabilité. Et c'est ce que nous voulions démontrer pour l'intelligence et la justification de la doctrine hégélienne.

[1] Voy. sur ce point Introd., chap. IV, § 1, et chap. VI *passim*.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

CHAPITRE VI. — Philosophie de l'Esprit.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.




Philos
H462
.Yver
578783
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Vera, Augusto
Introduction à la philosophie de Hegel.
DATE
UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

